ISSN 0034 - 4486

# Renovatio

gennaio - marzo 1985 - anno XX[illegible] numero 1

*pubblicazione trimestrale* *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

**RENOVATIO**

rivista
di
teologia e cultura

LXXXIV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

**Direttore responsabile**
Alberto Boldorini

**UFFICI**
**Via XII Ottobre, 14**
**16121 Genova**
**Telefono 562.588**

**CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA**

**Aut. del Trib. di Genova**
**27-10-1966 - N. 27/66**

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

# Renovatio

rivista di teologia e cultura

*fondata dal Card. Giuseppe Siri*

gennaio - marzo 1985 - anno XX - numero 1

*Renovabitur, ut aquilae, juventus tua*
**(Ps. 102, 5)**

# SOMMARIO


* FUORI DELLA CHIESA NON C'È SALVEZZA

SAGGI:

9 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (parte VIII)

ARTICOLI:

57 **Pier Carlo Landucci** - La perfetta razionalità del soprannaturale atto di fede

67 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila Le « Moradas del Castillo interior » (parte V)

107 **Evandro Agazzi** - I fondamenti filosofici dei diritti umani

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

123 **Emanuele Gennaro** - Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena: natura creante e natura creata (spiegazione di un quadro teorestetico)

LIBRI-Rassegne:

129 « La riconciliazione nella chiesa antica - S. Agostino, *La riconciliazione cristiana.* Pagine antologiche a cura di V. Grossi » *(Giancarlo Ceriotti O.S.A.)*

PORTUS MUSARUM:

140 **Alberto Boldorini** - Un ritratto inedito di *Ambrogio Spinola* all'origine della *Resa di Breda*

ANTOLOGIA:

153 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XII)

# ABBONAMENTO 1985

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1985 sono così stabilite:*

| | |
|---|---|
| Italia | lire 12.000 |
| Estero | lire 15.000 |
| Sostenitore | lire 25.000 |

**Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.**

# Fuori della Chiesa non c'è salvezza

*Ci sono verità delle quali si parla poco o niente. Dunque parliamone.*

*Per distruggere si può usare l'arma della eresia: ma si fa meglio mettendo acqua nel vino e dissolvendo nel silenzio « le parole di Dio ».*

*Ecco una verità che brucia: fuori della Chiesa non c'è salvezza. Molti credono che enunciare tale verità sia colpa contro l'Ecumenismo. Costoro si dimenticano che il Decreto sull'Ecumenismo, sancito dal Concilio Vaticano II, si preoccupa di evitare il rischio dell'« indifferentismo ».*

*L'« indifferentismo » è proprio arrivare al punto di non riconoscere che « fuori della Chiesa non c'è salvezza ». Non è una proposizione irosa, questa; è una verità di Fede, e può essere ripetuta come atto amabilissimo di carità verso i fratelli. In qualche parte di questo mondo l'effetto di tacerla si è già avuto: le conversioni sono diminuite. In una Nazione, per qualche tempo, quasi scomparvero, perché si è pensato, si è detto e si è scritto che in qualunque forma di Cristianesimo si poteva tranquillamente arrivare al Cielo... Trattandosi di una verità di Fede, la faccenda è grave.*

*Ripetiamo: si tratta di una verità di Fede. Tutto il Nuovo Testamento esclude chiaramente e senza ombra di dubbio ogni alternativa alla Divina Rivelazione compiuta in Cristo e tutto quanto si raccoglie attorno al Regno, al Corpo Mistico. Il Regno nel suo aspetto, prima della escatologia, coincide colla Chiesa. La vera Chiesa esclude ogni alternativa, piaccia o non piaccia. Il guaio è che oggi pare per molti che valga più il*

*parere di aprire al mondo, che stare fedelmente con Cristo, Figlio di Dio.*

*Questa simbiosi tra la Chiesa e l'unica via di salvezza è sempre stata realmente sentita nella Chiesa — ossia nel Magistero —. E' esplicitamente richiamata, con inequivocabili parole, tutte le volte in cui c'è un testo da proporre, per esigere una « Professione di Fede ». Basta vedere la* Professio Fidei *di Durando di Osma (Dz. 423), quella richiesta agli Armeni nel 1361 da Clemente VI (Dz. 3009), la Bolla per i Giacobiti del 1441 (Dz. 714), la* Professio Fidei Tridentina *(Dz. 999), la* Professio Fidei Graecis praescripta, *quella* praescripta *ai Maroniti nel 1743 (Dz. 1473).*

*Nel secolo scorso, la « necessità » della Chiesa rispetto alla Salvezza eterna è dichiarata nella* Mirari vos *di Gregorio XVI contro De Lamennais (Dz. 1613); nella* Quanto conficiamur *di Pio IX contro (proprio) l'« Indifferentismo » (Dz. 1677) e nel celebre Sillabo dello stesso Papa (Dz. 1718). L'afferma tutto l'insieme della* Pastor Aeternus *del Concilio Vaticano I. Vi ritorna nella* Satis cognitum *Leone XIII nel 1896 (Dz. 1954) etc.*

*Non c'è possibilità di dubbio su questa verità rivelata. E' chiara anche la coerenza con l'Antico Testamento (o Vecchia Alleanza), nel quale l'alternativa alla osservanza della Legge del Sinai erano semplicemente la emarginazione e la distruzione. Che si possa pensare come la Maestà di Dio creatore, alla quale ogni volontà deve piegarsi, possa eludersi è semplicemente fuori della ragione. Che una « alleanza tra Dio e l'uomo », in qualunque forma pattuita, possa risolversi per deli-*

*berazione d'uomo, sicché a lui rimanga qualche altro scampo chissà come e dove, è impensabile.*

*Altra questione è se la Divina Provvidenza ha mezzi per salvare molti tra quelli che sono « fuori » dell'unica vera Chiesa. La Provvidenza i mezzi li ha. Ma l'impiego di tali mezzi non sarà mai in contrasto coi principi stretti rivelati nel Nuovo Testamento: ossia, in questi eventuali modi di salvezza dovranno essere rispettati l'adesione alla Chiesa, l'accettazione della Fede e l'atto di penitenza dei propri peccati. Dio è coerente — ripetiamo —; noi possiamo non rispettare la coerenza, sia pure sempre a nostro danno.*

*Il giusto e doveroso Ecumenismo non sarà mai dispensato dal proporre questa verità a sé e agli altri. I modi per proporre la verità possono essere perfettamente corretti, amabili e persino affettuosi.*

*L'accettazione del Primato di Pietro, come roccia sulla quale è edificata la Chiesa, non ha alcuna alternativa: o Lo si accetta o si va fuori della via della salvezza.*

*In fondo in fondo, tutto si riduce a quello che disse Pietro al Sinedrio: « Non c'è altro nome sotto del Cielo, dato agli uomini,* in quo oporteat nos salvos fieri » *(*Atti, *4, 12).*

*Dopo d'allora, non è possibile dire diversamente. Il tacere tale verità può equivalere, in talune circostanze, a negarla. E' pericoloso essere (come ce ne sono) gli incoscienti chierichetti di Heidegger e di Hegel.*

*Noi crediamo in Cristo Signore!*

# QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

(parte ottava)

## III. RILIEVI ALLA INTERPRETAZIONE DATA DALLE PRIME GENERAZIONI CRISTIANE INTORNO ALLA PERSONA DI GESU'

A giudizio del nostro A. quattro categorie di concezioni avrebbero funzionato come modelli con i quali dai primi cristiani fu espressa la fede in Gesù. Il primo modello si sarebbe concretizzato nella concezione di un *Salvatore escatologico atteso* (Maranatha), il quale tuttavia avrebbe preso diversi aspetti. Un secondo modello sarebbe stato la categoria ellenistica del *Théios anér* (uomo-divino). In seguito sarebbe venuta la *cristologia della Sapienza*: Gesù identificato con la sapienza di Dio preesistente. Infine, la cristologia del *Servitore sofferente*: in questa forma di pensiero, il valore propiziatorio del sacrificio della croce è sottolineato e Gesù diventa il crocifisso risorto. Ognuno di questi « Credo », secondo il nostro A., ha come base l'uno o l'altro fatto della vita di Gesù e si tratta sempre non solo del messaggio, ma soprattutto del significato della sua persona. Essi dicono tutti che si può raggiungere la propria salvezza in Gesù; per questo le comunità cristiane hanno potuto riconoscervisi. Infine, sullo sfondo di queste concezioni è pensabile che si sia attribuito il *nome di Dio* al profeta di Dio.

A questo modo di presentare la fede delle prime generazioni cristiane in Gesù devono essere fatti diversi rilievi sia di ordine generale che di ordine particolare.

1. *Osservazioni di ordine generale.*

E' vero che questi diversi aspetti di considerare Gesù riguardano il suo messaggio e soprattutto la sua persona. Tuttavia essi non si limitano ad affermare che si può raggiungere la propria salvezza solo in Gesù, quasi che questo aspetto soltanto fosse il denominatore comune nel quale le comunità cristiane potevano riconoscersi come tali. Oltre a questo, i primi cristiani si riconobbero tali anche e principalmente perché si trovarono concordi nella fede nella divinità di Gesù. E' un fatto che la comunità primitiva, pur tributando un culto messianico a Gesù glorificato, questo culto trascendeva infinitamente il messianismo. Nel culto che i primi cristiani rendevano a Gesù era espressa in modo vissuto la sua signoria assoluta. Con la risurrezione Dio aveva ratificato le pretese e le prerogative divine che Gesù aveva rivendicato durante la sua vita terrena. Questa era una prova che Egli aveva rivendicato legittimamente le prerogative divine e che era il Signore assoluto della sua comunità di cui era il principio di vita. Perciò Egli doveva possedere una grandezza assoluta, infinita che non aveva potuto acquistare. E' la sua preesistenza, che viene chiaramente proclamata nell'inno ai Filippesi, comunemente ritenuto pre-paolino e composto in una comunità giudeo-ellenistica. Il Cristo Gesù sussisteva da sempre nella forma o sostanza di Dio Padre; pur potendo far prevalere la sua eguaglianza con Dio (v. 6), assunse la condizione di servo (v. 7), facendosi obbediente fino alla morte di croce (v. 8). Per questo motivo Dio lo ha sovraesaltato con la risurrezione dandogli per grazia « il Nome al di sopra di ogni altro nome » (v. 9), cioè « la dignità suprema, che trascende ogni altra dignità ed è quella che compete all'essere divino. La esaltazione e il dono del nome sono la presentazione e la proclamazione del Cristo nella sua dignità di Signore (Kurios) » (91). Il Cristo glorificato è oggetto di adorazione come lo era Jahvé nel V. Testamento. Proclamato Signore, Egli estende il dominio su tutti gli esseri creati, comprese anche le potenze maligne, nemiche di Dio e dell'uomo. Ora il titolo di Kurios, secondo Is 45, 23 citato da S. Paolo, deve essere equiparato al

(91) LETTERE DALLA PRIGIONIA - *Colossesi - Efesini - Filippesi - Filemone* a cura di E. Peretto, Roma 1972, p. 50.

nome di Jahvé; poiché il Cristo è Kurios, riceve lo stesso omaggio di adorazione e di riconoscimento dovuto a Jahvé. Ma non potrebbe ricevere nel suo stato di esaltazione tale omaggio, qualora Egli non fosse vero Dio, non sussistesse da sempre nella forma di Dio, cioè non avesse l'eguaglianza con Dio (v. 6). Viene esaltato e proclamato Signore Colui che sussisteva nella forma o natura di Dio. L'ultima affermazione dell'inno per inclusione coincide con la prima, che ha come oggetto l'affermazione della preesistenza di Cristo. « La proclamazione di Gesù come Signore è così divenuta il riconoscimento dell'esaltazione mediante la quale la sua umanità partecipa della gloria della sua divina preesistenza. Ciò che era latente nel culto iniziale del Messia Signore, è esplicitato. La messianità resta, infatti la proclamazione concerne "Gesù il Cristo" (v. 5). Ma essa è messa all'ultimo posto e tutto è orientato verso il mistero che eleva il messianismo al di là di se stesso: il Risorto è Signore divino » (92).

La confluenza di tutte le comunità cristiane primitive nel culto di adorazione a Cristo Signore divino è una prova della loro fede nella divinità di Cristo, la quale risale alle origini del Cristianesimo ed è il fulcro della loro unità quale vera Chiesa di Cristo.

Secondo. Il nostro A. dà l'impressione di concepire le comunità cristiane come delle comunità acefale, autonome, le quali si sarebbero riconosciute tali perché avrebbero riscontrato in Gesù, sia pure diversamente interpretato, il loro comune Salvatore. Ora è un fatto di immediata evidenza che sia all'inizio come nel progressivo approfondimento della conoscenza di Cristo da parte dei primi cristiani si osserva una nota costante, quella della fedeltà alla tradizione, che è quella di Gesù e quella della comunità apostolica su Gesù (1 Cor 11, 2; 2 Tess 2, 15; 3, 6; 1 Cor 15, 1-3; Gal 1, 9, 12; 1 Tess 2, 13; 4, 1; Lc 1, 2). La tradizione suppone evidentemente l'esperienza storica e l'autorità che la trasmette. L'esperienza storica si fonda sul fatto che la comunità apostolica è garante dei fatti e dell'insegnamento di Gesù (Lc 1, 2; Atti, 1, 1-2; 21-22), mentre l'autorità si fonda sulla missione evangelizzatrice conferita da Gesù alla comunità apostolica. I primi cristiani erano perseveranti nell'insegnamento degli Apostoli (Atti, 2, 42), di qui la loro fedeltà alla tradizione su Gesù.

---

(92) E. DHANIS, *La résurrection de Jésus et l'histoire* in A.A.V.V. *Resurrexit*, ed. c., p. 581.

2. *Osservazioni di ordine particolare: Il discorso sui modelli o schemi.*

Ora che ne è dei modelli o schemi di cui parla il nostro A.? Lo sviluppo delle *tradizioni* cristologiche nella Chiesa primitiva (usiamo il plurale, sebbene unica è la tradizione originale, a motivo della diversità degli ambienti, persone e tempi che hanno contribuito a trasmettere le tradizioni che possediamo nel N. Testamento come canone) parte da Gesù stesso e precisamente « dalla sua coscienza di un rapporto filiale unico col Padre e dalla coscienza della sua missione, intesa come missione escatologica di salvezza e dalla sua morte-risurrezione come irrompere del regno di Dio ed esaltazione della sua persona » (93) nella natura umana da Lui fatta propria ipostaticamente. L'unità e la continuità della cristologia del N.T. è data dalla *tradizione di Gesù stesso*, cioè dalle sue parole e dalle sue opere che qualificano la sua Persona in modo concreto, soprattutto nei vangeli. Le diverse angolature o aspetti, sotto i quali l'*unica* persona di Gesù è stata considerata dagli Evangelisti, danno origine alle varie cristologie neotestamentarie. Il loro scopo è quello di presentare la persona del Figlio di Dio fatto uomo sotto una molteplicità di aspetti che ne evidenziano l'infinita ricchezza. Se « Gesù è l'uomo che spezza tutti gli schemi » (94), è più che ovvio che « per parlare di lui sia i primi cristiani che noi ci troviamo nella necessità di utilizzare degli schemi, pur rendendoci conto della loro relatività » (95).

La pluralità degli schemi o modelli cristologici è data dalla pluralità dei titoli di Gesù; questa, a sua volta, si fonda sulla ricchezza infinita della sua personalità, che è impossibile inquadrare in un solo schema.

Lo schema o modello in cristologia si propone di dare una esatta interpretazione, nella fede, dell'evento di Cristo nel suo insieme.

Oggi gli esegeti distinguono nel campo cristologico i seguenti schemi: lo schema messianico (Gesù visto in due stati:

---

(93) G. SEGALLA, *o.c.*, p. 110.

(94) E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfätigen Zeugnis des N.T.*, München - Hamburg, p. 18.

(95) SEGALLA, *o.c.*, p. 114. Il termine relatività significa imperfezione. Per l'argomento degli schemi e titoli cristologici cf. SEGALLA, *o.c.* p. 5 ss. con relativa bibliografia.

terreno-celeste) affermatosi nell'ambiente giudeo-cristiano; lo schema dell'umiliazione-esaltazione affermatosi nell'ambiente liturgico giudeo-ellenistico; lo schema missionario (preesistenza-esistenza terrena-esistenza gloriosa) affermatosi nell'ambiente giudeo-ellenistico; lo schema della preesistenza attiva (cristologia protologica con la evidenziazione dell'attività di Cristo prima della storia e del tempo come Logos o Primogenito, mediatore della creazione e della redenzione) affermatosi nell'ambiente giudeo-ellenistico ed ellenistico; lo schema di rivelazione (la preesistenza di Cristo è preesistenza nella gloria del Padre di cui Cristo è il rivelatore perfetto e definitivo) affermatosi nell'ambiente giudeo-ellenistico o ellenistico; lo schema sacerdotale (Cristo « Sommo sacerdote » con la sua morte-risurrezione realizza e porta a compimento il solenne rito di espiazione col suo sangue e rimane per sempre presso il Padre a intercedere per gli uomini) affermatosi nell'ambiente giudeo-cristiano, forse palestinese e con quadro di riferimento biblico-giudaico. In questo schema compare in modo chiaro la preesistenza, nonché la divinità del Figlio. Il nostro A. si ferma a considerare solo alcuni schemi o modelli facendo delle affermazioni che non si possono condividere.

Una premessa s'impone. Quando si parla di schemi cristologici non si deve ritenere che tutto quello che viene in essi affermato sia una riflessione della Comunità apostolica e dei primi cristiani; molte cose infatti sono già affermate sia implicitamente che esplicitamente da Cristo stesso e contenute nei Vangeli.

Passiamo a considerare i singoli modelli esposti dal nostro A.

### 3. *Il modello del profeta escatologico.*

Volendo dare un giudizio sul pensiero del nostro A. a proposito degli schemi faremo rilevare che quanto al primo modello o schema riguardante Gesù come il portatore della salvezza escatologica, Signore del futuro e giudice del mondo, esso non fu escogitato dai primi cristiani sia pure in base a certi aspetti concreti della vita di Gesù, essendo stato Gesù stesso a qualificarsi tale cioè il profeta escatologico, il portatore della salvezza escatologica, il Signore del futuro e giudice del mondo. D'altra parte, non è il modello del profeta escatologico la

*matrice* di tutti i titoli cristologici di sovranità (96). Il nostro A. contraddicendosi afferma che i discepoli di Gesù giunsero a riconoscere in lui la manifestazione del profeta escatologico, partendo dall'autocomprensione che Gesù aveva di Dio come Padre, insieme al suo modo di vivere e di operare (97). Dunque non fu la concezione del profeta escatologico che portò a ritenere Gesù Figlio di Dio, ma fu l'autocomprensione che Gesù aveva di se stesso come Figlio di Dio che portò i suoi discepoli a riconoscere in lui il profeta escatologico. Diversi Autori (teologi quali W. Kasper (98) W. Löser (99) ed un esegeta (quale A. Descamps) (100) hanno fatto rilevare la sottovalutazione della cristologia pasquale da parte del nostro A. Schillebeeckx si è difeso dimostrando che la cristologia della venuta del profeta escatologico, quale matrice di ogni cristianesimo, non significa che il criterio normativo della cristologia sia una « Gesuologia », cioè una trattazione di Gesù come uomo senza una missione specifica da compiere. La risposta però lascia ancora irrisolti due problemi: a) quello del valore fondamentale della cristologia pasquale in relazione alla cristologia della venuta ai fini di stabilire quale debba essere l'interpretazione cristologica normativa; b) quello del valore delle apparizioni di Gesù nel processo di conversione dei discepoli.

a) *Valore fondamentale della cristologia pasquale quale criterio normativo per l'interpretazione cristologica.* - Il riconoscimento, da parte dei discepoli, di Gesù come profeta escatologico non significa che Egli non avesse coscienza di esserlo. Gesù, in realtà, aveva piena coscienza di essere il rivelatore definitivo del Padre e del suo Regno (cf. Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22; Gv 14, 6-9). Con Lui arriva il tempo della salvezza escatologica e quindi il tempo ultimo: egli non è soltanto l'*eschaton*, ma è anche l'*eschatos*. La parabola dei vignaioli, che oggi viene sempre più ritenuta « storica », cioè veramente pronunciata da Gesù, mostra all'evidenza che Gesù ha coscienza chiara della sua filiazione divina naturale e quindi della sua funzione di profeta escatologico che su quella *ontologicamente* si fonda.

---

(96) Cf. *La questione cristologica - un bilancio*, Brescia 1980, p. 91.

(97) Cf. ID., *ivi.*

(98) Cf. la recensione a *Gesù. La storia di un vivente* in *Evangelische Kommentare* 9 (1976) 357-60.

(99) Cf. *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 257-66.

(100) Cfr. *Comptes Rendus*, in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 212-23.

Mentre tutti gli altri profeti sono « servi » del padrone della vigna (Dio), Gesù li trascende tutti infinitamente, perché è il figlio unico, dilettissimo, naturale del padrone della vigna. Gesù è il profeta ultimo, definitivo, perché in qualità di « Figlio » ci porta la rivelazione ultima, insuperabile del mistero di Dio di cui è elemento essenziale (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22; Gv 14, 6-9). La tesi del nostro A., secondo cui la figura del profeta escatologico sarebbe la matrice di ogni cristianesimo, non solo non corrisponde ai dati evangelici (101), ma non risolve i pro-

(101) « La cristologia neotestamentaria del Figlio non è *soltanto* la cristologia profetica trasformata, anche se questa può contribuire in forma del tutto essenziale alla accessibilità della prima. Rimane qui un resto significativo. Infatti, come lascia intendere la cristologia neotestamentaria del Figlio, compaiono in essa degli aspetti ulteriori, che non sono spiegabili solo con la cristologia profetica. C'è qui da un lato l'esclusività con cui nel Nuovo Testamento Gesù Cristo è dichiarato il Figlio di Dio; c'è qui inoltre l'idea di preesistenza appartenente alla cristologia del Figlio e c'è qui infine, l'attribuzione in assoluto del titolo di Figlio a Gesù di Nazareth » (F. MUSSNER, *Origini e sviluppo della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di una ricostruzione* in *Problemi fondamentali della cristologia oggi* a cura di Leo Scheffczyk, trad. it. Brescia 1983, p. 95).

Lo stesso A. fa rilevare che il passaggio dalla cristologia profetica alla cristologia del Figlio fu motivata dalle seguenti ragioni:

a) L'esperienza prepasquale del *mallon* e del *meíthon* e quindi dell'« aperto » in Gesù, la quale produsse una determinata *disclosure* nei discepoli e si manifestò in determinate parole e azioni di Gesù, anzi fece riconoscere Gesù come l'escatologica *disclosure* di Dio, di modo che « non [si] può parlare adeguatamente della vita di Gesù, senza parlare di Dio » (Wim A. de Pater), ma anche viceversa non si può parlare di Dio senza parlare della vita di Gesù.

b) L'esperienza, del pari prepasquale, dell'« enigmatico » in Gesù, che faceva saltare gli schemi interpretativi fino ad allora sviluppati in Israele.

c) Il ricordo postpasquale di determinati « *logia* sulla Sapienza » di Gesù.

d) La riflessione postpasquale, connessa con l'ultimo punto accennato, sull'esperienza di Gesù; essa sviluppò molto presto, dal modello della sapienza esistente nell'Antico Testamento, una cristologia della sapienza, le cui tracce si trovano soprattutto nelle cristologie paolina e giovannea (*O.c.*, pp. 96-97).

Per quanto riguarda la cristologia della Sapienza cfr. E. SCHWEIZER, *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im NT*, in ID., *Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, pp. 110-121; A. FEUILLET, *Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques*, in RB 62 (1955) 161-196; ID., *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 u. 2*, Tübingen 1959; M. J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge/Mass. 1970; K. BERGER, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, in NTSt 20 (1973/74) 1-44 (alle pp. 28-37: *Die Bedeutung weisheitlicher Traditionen über den Sohn Gottes)*; A. van ROON, *The Revelation between Christ and the Wisdom of God according to Paul*, in NT 16 (1974) 207-239; M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, cit., pp. 78-81; 116 ss. Sul tema ancora L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Studien zur Umwelt des NT*, 10), Göttingen 1973.

blemi relativi al rapporto tra questa cristologia e la « cristologia pasquale ».

Prima di tutto, e in linea di principio qual è il valore della cristologia pasquale in relazione alla cristologia della venuta in vista della interpretazione cristologica normativa? La cristologia della venuta, quale matrice di ogni cristianesimo, contiene in sé tutto ciò che è significato dalla cristologia pasquale? La cristologia pasquale contiene in sé l'affermazione della realizzazione dell'evento *assoluto* di salvezza *della* storia e *nella* storia in e per mezzo di Gesù risorto. L'assolutezza della salvezza come evento storico-teologico significa che Cristo con la sua morte culminata nella risurrezione è la salvezza definitiva e insuperabile di tutti gli uomini e dell'intero cosmo. La salvezza assoluta è, in effetti, la comunicazione definitiva e insuperabile di Dio uno e trino nella sua vita intima all'uomo. Tale salvezza non può non essere *totale* e *radicale*, cioè abbracciante *tutto* l'uomo e nelle *radici* stesse del suo essere. Ontologicamente e radicalmente, tale salvezza viene realizzata mediante il mistero pasquale. Il Cristo, « dopo aver offerto un unico sacrificio per i peccati, si è assiso per sempre alla destra di Dio ... Infatti, con un'unica oblazione ha reso per sempre perfetti quelli che vengono santificati » (101 bis).

Il nostro A., privilegiando la cristologia della venuta rispetto alla cristologia pasquale, rispetta la sua concezione ermeneutica che lo porta ad interessarsi del futuro, ma non dà la dovuta importanza alla cristologia pasquale, la quale mette in evidenza l'assolutezza dell'evento di Gesù, morte-risurrezione, come evento storico e teologico insieme. Il nostro A. parla spesso di *salvezza definitiva* in Gesù, ma non specifica teologicamente in che cosa essa consista. Non basta dire che con la salvezza definitiva viene superata la morte per sempre, perché il superamento definitivo della morte non è l'elemento formale principale della salvezza definitiva. Questa essenzialmente è la autocomunicazione piena di Dio trino all'uomo, che comporta la piena partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria e quindi anche la perfetta liberazione del corpo dell'uomo dalla morte. Il nostro A. è reticente nel determinare il valore assoluto della salvezza in Gesù in relazione al carattere non inter-locutorio, ma assoluto e definitivo della mediazione di Gesù (con un'unica oblazione ha reso per sempre perfetti tutti quelli che vengono santificati).

(101 bis) *Ebr* 10, 12, 14.

In secondo luogo l'A. non fonda cristologicamente « questa mediazione come affermazione della relazione originale e costitutiva di Gesù con Dio » (102), per cui non appare come egli intenda questa salvezza definitiva *da parte di Dio.*

La cristologia pasquale è escatologia pienamente realizzata in Cristo, Verbo incarnato. Il dopo Cristo è la realizzazione successiva della escatologia nel tempo della Chiesa, che terminerà con la parusia del Signore, il quale instaurerà perfettamente il suo regno escatologico in tutti gli eletti e nel cosmo trasfigurato. La cristologia della venuta pone in evidenza il *non-ancora* della salvezza non in Cristo, ma negli uomini che devono incorporarsi a Lui in vista della salvezza definitiva. Tuttavia, essa non può prescindere dal *carattere determinante* della realizzazione della salvezza, dal *già* di essa realizzata in Gesù. La cristologia della venuta deve essere integrata nella cristologia pasquale « come nucleo stesso della originaria e normativa identificazione di Gesù (come *first order assertion)* » (103). La cristologia pasquale, infatti, rivela in modo definitivo il Nome divino: « Io Sono ». « Il Vangelo di S. Giovanni, in particolare, presenta la pasqua di Cristo come il luogo stesso della Rivelazione del Nome divino iniziata fin dall'Esodo. E' pertanto vano e superficiale protestare contro la "teologia metafisica" della tradizione per rifarsi alla "concentrazione cristologica" della teologia moderna. Questo significa ignorare che il Vangelo di S. Giovanni afferma la radicale trascendenza ontologica di Cristo in relazione a ogni « storia della salvezza ». Non ha forse egli ripreso per suo conto — in modo blasfemo agli occhi dei Giudei — il Nome divino dell'Esodo? « Prima che Abramo fosse, Io sono »? (Gv 8, 58). Ma c'è ancora di più: Gesù ha collegato il suo atto redentore, che, mediante la fede, dà la salvezza agli uomini, all'atto dello stesso essere divino: « Se voi non credete che Io sono, morirete nei vostri peccati » (Gv 8, 24). Ed è da questo Nome divino che scaturiscono tutti gli attributi soteriologici di Cristo: « *Io sono* la luce, la verità, la via, la vita, il pane vivo, la porta, il buon pastore... » (104).

La cristologia pasquale ci dà la Rivelazione definitiva del Nome divino. Richiamando la libertà sovrana di Colui che è, S. Giovanni afferma che la Passione del Signore dipende intieramente da Colui che vi si sottomette volontariamente: « Nes-

(102) BRAMBILLA, *l.c.*, 478.

(103) BRAMBILLA, *ivi.*

(104) M. LE GUILLOU O.P., *Le mystère du Père*, Paris 1972, pp. 227-8.

suno mi toglie la mia vita, ma io la do da me stesso. Ho il potere di darla e ho il potere di riprenderla » (Gv 10, 18) (105).

La teologia, meditando le parole di Cristo in S. Giovanni, non può scindere il rapporto tra la Pasqua e l'Essere divino e quindi non può negare il carattere della stessa pienamente rivelativo dell'Essere divino. La divinità di Cristo e il suo potere salvifico sono evidenziati al massimo nella Pasqua. Con la morte-risurrezione, trovano il loro compimento le parole di Gesù: « quando *avrete* esaltato il Figlio dell'Uomo, allora voi saprete che *Io sono e che niente faccio da me* » (Gv, 8, 28-29). La esaltazione metterà in evidenza la struttura della persona divina del Figlio e la sua essenziale e totale relazione al Padre. La salvezza definitiva di cui ci parla il nostro A., non si limita ad essere una salvezza da parte di Dio (modo di esprimersi assolutamente indeterminato), ma consiste nel partecipare alla vita divina filiale di Cristo, che ci viene concessa già col Battesimo.

La cristologia pasquale fa parte del nucleo della originaria e normativa identificazione di Gesù. Questo non esclude affatto che Gesù abbia rivelato la sua divinità progressivamente durante la sua vita terrena, ma mette in evidenza la funzione della Pasqua, quale punto culminante della sua rivelazione agli uomini e quindi della sua originaria identificazione, norma della vera riflessione teologica, che intende addentrarsi nelle ombre del mistero di Cristo.

La *first order assertion* non è: *Dio ci salva definitivamente in Gesù* (modo indeterminato di esprimere come la salvezza (viene da Dio) e neppure è *la cristologia della venuta*, ma *è la cristologia della Pasqua*, la quale porta in sé la verità dell'assolutezza della salvezza, quale *evento* di Gesù come evento storico. L'assolutezza della salvezza trova la sua sorgente o ragione ultima nel mistero stesso della persona di Gesù, che è il Figlio unico del Padre. E' la divinità di Cristo il fondamento ultimo della salvezza quale unica, definitiva, insuperabile comunicazione della vita divina all'uomo. Parlare della salvezza definitiva di Dio in Gesù e non ricollegarla al suo rapporto unico col Padre è lo stesso che negarla nella sua stessa esistenza. La cristologia della venuta non coglie l'originalità specifica e propria dell'evento pasquale, come opera di Gesù, che fonda il Re-

(105) ID., *o.c.*, p. 228.

gno, cioè introduce la vita trinitaria nel mondo quale autocomunicazione incondizionata e insuperabile di Dio all'uomo.

Se la salvezza operata da Gesù si presenta in questi termini, è chiaro che non hanno valore i tentativi del nostro A. quando sostiene che l'esperienza della salvezza operata in Gesù è sempre *codeterminata* dalle attese e modelli di salvezza di allora. La comprensione dell'opera salvifica, mediante il ricorso alle istanze antropologiche con una colorazione marcatamente socio-politica, non è sufficiente a cogliere l'originalità, l'unicità e l'insuperabilità dell'opera di Gesù, perché non tiene affatto conto della relazione unica di Gesù con Dio suo Padre.

Tutti questi tentativi sono inferiori, cioè al di sotto della originalità e soprannaturalità della comunicazione di Dio all'uomo. L'A. si mantiene nel campo della creazione, mentre questa nel piano divino è stata inclusa ed elevata all'Incarnazione divinizzante-redentrice del Figlio, che introduce l'umanità nel seno del Padre. La morte-risurrezione di Gesù è un passaggio di Gesù da questo mondo al Padre nel cui seno Egli eternamente dimora, e attraverso tale evento storico e metastorico tutta la creazione sarà resa partecipe, secondo la capacità di ogni creatura, della gloria, delle perfezioni di Dio, quando Egli sarà « tutto in tutte le cose » (1 Cor 15, 28).

In terzo luogo, la chiara precisazione del senso del rapporto tra messaggio e prassi di vita di Gesù e l'evento pasquale, concederebbe a quest'ultimo la connotazione di elemento determinante in tensione col Gesù prepasquale (106). Nello stesso tempo « consentirebbe di precisare il carattere "anticipativo" dell'evento cristologico rispetto alla totalità della salvezza escatologica » (107). E' questo, di conseguenza, uno degli aspetti più vulnerabili di tutta l'ermeneutica di Schillebeeckx. In effetti, il nostro A. afferma che noi sperimentiamo solo una anticipazione di frammenti parziali di salvezza di senso positivo nella storia. Ora a questo punto diremo col Brambilla che « non possiamo nascondere il sospetto che le anticipazioni "ortopratiche" del senso totale escatologico, che si attuano nelle esperienze frammentarie di salvezza nella storia cristiana che continua anche dopo Cristo..., rivestano il carattere di *inveramento* della salvezza assoluta realizzatasi in Gesù... Infatti si dovrebbe af-

(106) BRAMBILLA, *l.c., 478.*
(107) ID., *ivi.*

fermare il carattere assoluto dell'evento storico-salvifico di Cristo, cioè il valore assoluto della sua storicità singolare che fonda e rende possibile la particolare modalità della storicità cristiana (che integra tutte le dimensioni della libertà: personali e sociali, memorative e progettive): quest'ultima storicità non avrebbe quindi la caratteristica di "inveramento" della salvezza in quanto questa non può essere che totalmente azione di Dio, ma delineerebbe la particolare tensione dell'uomo in Cristo che è *già* definitivamente con la fede nella situazione di inserimento nella salvezza assoluta e nondimeno proprio grazie ad essa verifica un cammino verso la totalità: è questo il senso della missione dello Spirito» (108). Nel corso della nostra storia, in virtù della missione dello Spirito Santo, avvertiamo che con la fede siamo *già* inseriti nella salvezza assoluta e nello stesso tempo siamo incamminati verso la totalità della salvezza: possiamo avere già nel tempo l'esperienza dell'inserimento nella salvezza assoluta anche se siamo in tensione verso di essa.

b) *Il valore e la funzione delle apparizioni nel processo di conversione* - La fede nella risurrezione in quanto esperienza di una realtà metastorica, secondo la tesi del nostro A., non può essere identificata con la risurrezione stessa, né motivata dalla tomba vuota, né provata dai racconti di apparizione, ma deve essere pensata come esperienza di conversione, una esperienza cioè che contiene anche la conoscenza sperimentale della nuova presenza di Gesù risorto in seno alla comunità riunificata.

Diversi sono i rilievi da fare al nostro A. Bisogna distinguere, innanzi tutto, i racconti di apparizioni dalle apparizioni. I racconti di apparizioni presuppongono la fede nelle apparizioni del Risorto, ma le apparizioni in quanto tali generano o confermano la fede nel Risorto e quindi precedono i racconti stessi ad esse relativi. In secondo luogo, la realtà delle apparizioni (e non già i loro racconti) non solo è l'espressione interpretativa del processo di conversione, ma anche e *principalmente* la causa stessa di tale processo, cioè il polo oggettivo in cui Gesù si mostra come il risorto. Se si ammette una divaricazione tra processo di conversione e apparizione, si corre il rischio di scambiare la conseguenza con la causa. Perché i discepoli si convertono a Gesù? Perché sono da lui convinti della sua vera risurrezione mediante le apparizioni o manifestazioni

(108) BRAMBILLA, *l.c.*, 478-79.

reali, obbiettive del suo corpo risorto. La causa o fondamento della fede nella risurrezione è indubbiamente dovuta all'azione divina salvifica in Cristo che genera il processo di conversione dei discepoli. « Ma questa riduzione "trascendentale", nella spiegazione dell'ordine logico della genesi della fede nella risurrezione, non riduce gli elementi "categoriali" (apparizioni, visioni, tomba vuota, missione) solo alla funzione di segni espressivi, non rendendo ragione proprio del *modo* dell'evento *storico*? Benché la realtà della risurrezione in se stessa sia metastorica, nondimeno essa non può che rendersi manifesta storicamente: e non è forse l'evento delle apparizioni (in ciò che intendono, al di là di tutte le variazioni espressive) la spiegazione "categoriale" della genesi della fede nella risurrezione o in altri termini la mediazione storica *necessaria* per l'accoglienza e l'articolazione di quella rivelazione? » (109). E' vero che l'assenso della fede nella risurrezione è libero, ma esso, se ha nell'intervento divino la sua causa prima, non può non mediarsi storicamente nelle apparizioni, che sono la causa prossima della fede nella risurrezione. L'esperienza del corpo di Gesù risorto, fatta dai discepoli sotto l'influsso divino, in quanto esperienza interpretante cioè constatante, resta fede *libera*, poiché è un assenso libero che i discepoli danno all'intervento salvifico divino « che in quell'evento di incontro si rende presente » (110).

L'esperienza della presenza di Gesù nella comunità manifesta una sua propria struttura che non è riconducibile al processo di conversione verificatosi nei discepoli. L'esperienza di Cristo risorto, fatta dai discepoli, è un'esperienza mistica « sui generis », che si differenzia dalle altre esperienze mistiche di Cristo verificatesi lungo il corso della storia. L'esperienza della risurrezione di Cristo da parte dei discepoli comporta necessariamente l'esperienza predominante del Cristo nel suo corpo, al livello stesso dei sensi. Si tratta di una esperienza dell'identità

(109) BRAMBILLA, *l.c.*, 476-77.

(110) BRAMBILLA, *l.c.*, 477. Qui non facciamo questione della ortodossia o della negazione della risurrezione corporea di Cristo, perché ciò non è sostenibile a riguardo di Schillebeeckx. L'A. in più punti delle sue opere tiene a ribadire il suo pensiero sulla *reale* risurrezione di Gesù: « i discepoli riescono ad intravvedere ciò che Dio ha operato in Gesù stesso: lo ha riabilitato facendolo risuscitare dai morti. *Lui è realmente risorto* (corsivo nostro). Non si può quindi interpretare sensatamente la risurrezione *soltanto* come conferma del messaggio di Gesù » (SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, p. 99). L'A. respinge chiaramente la tesi di W. Marxsen e di altri che negano il carattere *reale* della risurrezione corporea di Gesù.

del Risorto con colui che i discepoli avevano conosciuto nelle condizioni di esistenza al di qua della morte (111). Tale esperienza si realizza con un contatto reale (per quanto misterioso) del corpo redivivo di Cristo con i discepoli. L'esperienza del corpo di Cristo risorto, in base al piano provvidenziale, deve essere *mediata* ontologicamente e storicamente attraverso il contatto dei discepoli col corpo stesso di Cristo.

Del resto, non ogni esperienza mistica è esperienza del corpo del Cristo risorto. La teofania del Risorto deve rendersi sperimentabile attraverso un elemento che sia per quanto possibile *omogeneo* con quello del corpo dei discepoli. Risorge il corpo di Cristo; esso deve essere sperimentato *nell'ordine stesso corporeo* in modo da generare certezza assoluta riguardo al fatto della sua vera risurrezione. La realtà corporea glorificata, se rientra nel mondo corporeo non glorificato, non può non manifestarsi in un modo proporzionato a coloro che non hanno ancora il corpo glorificato.

In *La questione cristologica,* l'A. si difende dalle critiche fattegli a proposito del sepolcro vuoto. Egli afferma che « non si può negare dal punto di vista storico il rinvenimento di un sepolcro vuoto..., ma [che] *storicamente* è altrettanto evidente che questo fatto non ha avuto un'importanza decisiva per il formarsi della fede nella risurrezione. Il rinvenimento di un sepolcro vuoto assunse tale importanza soltanto perché venne *integrato* in altre tradizioni del primo cristianesimo » (112). Indubbiamente, il rinvenimento di un sepolcro vuoto, *di per sé,* e senza relazione ad altri fatti, non testimonia della risurrezione reale del corpo di una persona. Ma se il rinvenimento di un sepolcro vuoto viene messo in relazione alle disposizioni psicologiche dei discepoli di Gesù che per timore non potevano trafugarne il corpo e alle apparizioni obbiettive della Sua persona, che si dà a vedere col suo corpo redivivo, allora esso acquista un valore di conferma della risurrezione di quella persona. Se, da una parte, il sepolcro è vuoto, e se, dall'altra, Cristo appare con il suo corpo redivivo ai discepoli, ne consegue logicamente che consta obbiettivamente e pienamente della sua risurrezione. Messi in relazione tra di loro, il sepolcro vuoto e le apparizioni

(111) Cf. E. POUSSET, *La résurrection* in *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 1021.

(112) *La questione cristologica,* p. 113.

danno una prova completa (113). Il sepolcro vuoto e le apparizioni escludono il trafugamento del corpo di Cristo e attestano la sua realtà di corpo risuscitato, per cui le apparizioni non sono rappresentazioni fantastiche o illusioni soggettive o allu-

---

(113) « Le coté transhistorique et transcendant — à savoir, Jésus comme resuscité — ne peut être réconnu que par un acte de foi s'exerçant non pas à l'occasion seulement mais par le moyen de ces deux signes: la découverte du tombeau vide et les apparitions » (E. POUSSET, *La résurrection* in *Nouvelle Revue Théologique* 91 [1969] 1027). I Vangeli ci dicono che il rinvenimento del sepolcro vuoto non provocò di per sé la fede nella risurrezione, ma soltanto paura e il sospetto del trafugamento del corpo di Gesù. S. Giovanni ci racconta che lui e S. Pietro credettero nella risurrezione di Gesù non per aver trovato il sepolcro vuoto, ma per aver visto che i lini coi quali era stato avvolto e legato il corpo di Gesù erano del tutto intatti; Gesù ne era uscito col suo corpo senza nulla smuovere. E' questa una prova fisica della avvenuta risurrezione del Signore. I due Apostoli osservarono attentamente: il sudario stava avvolto, così come era stato avvolto: *entetylighménon,* participio perfetto: « era stato e rimaneva avvolto »; il verbo *entylisso* ha soltanto questo significato.

Rimaneva avvolto, come era stato avvolto la sera del venerdì, intorno alla testa del Redentore: presente lo stesso apostolo Giovanni.

Allo stesso modo, le fasce o bende con il lenzuolo, *tà othónia,* i lini che erano stati legati intorno al corpo (*Io,* 19, 40: in modo da fare aderire il lenzuolo stretto intorno al corpo, dai piedi alle spalle), rimanevano lì così come S. Giovanni li aveva visti avvolgere intorno al corpo, al momento della sepoltura.

Solo che non stringevano più nulla; giacevano *(keímena),* si erano appiattiti come se il corpo si fosse volatilizzato.

San Giovanni ben mette in risalto che il sudario stava « separato » (« *choris* » - a parte), non con i pannilini (fasce e lenzuolo); cioè si aveva in tutto la disposizione del momento della sepoltura; il sudario al proprio posto, nella medesima posizione di prima, ed il lenzuolo, stretto al corpo dalle fasce.

La descrizione sottolinea con estrema esattezza ogni cosa *(theoreî);* e mette in rilievo il fatto meraviglioso, nuovo, unico, constatato dai due Apostoli e che fu causa dell'atto di fede nella Risurrezione.

Era umanamente impossibile spiegare altrimenti l'assenza del sacro corpo; era fisicamente impossibile che qualcuno lo avesse sottratto o comunque toccato, senza slegare le fasce, smuoverle, senza svolgere il sudario.

L'evangelista ha la *dimostrazione fisica* che Gesù è risorto. La fede nella Risurrezione, in lui come in San Pietro, ha come fondamento ed origine non le profezie dei Libri sacri ma questa esperienza, questa constatazione; è il fatto storico da essi constatato e null'altro.

Questa narrazione così viva, così spontanea, e così dettagliata, è come l'atto notarile che documenta il fatto stesso della Risurrezione di Gesù.

E la esattezza dello storico arriva al punto di precisare ed esprimere soltanto il proprio sentimento; tacendo affatto quello che sorge nell'animo di Pietro (F. SPADAFORA, *La Chiesa di Cristo e la formazione degli Apostoli,* Roma 1982, pp. 308 e ss.).

Anche per gli Apostoli la risurrezione *gloriosa* di Cristo, sebbene fondata sulle sue apparizioni reali, fu un atto di fede *soprannaturale,* perché essi non videro il Cristo nella sua forma gloriosa (fides est de rebus non visis!), ma in una forma diversa da quella gloriosa, prodotta da Cristo stesso redivivo nei loro sensi e che con le sue parole li certificò della sua risurrezione.

cinazioni dei discepoli di Gesù, ma sono autentiche esperienze della realtà oggettiva del corpo di Cristo tornato dalla morte alla vita gloriosa. L'A. afferma: « Ammetto comunque che non necessariamente questo [il modello delle apparizioni] dev'essere un *puro modello* e che può implicare invece un avvenimento storico... Dal punto di vista storico mi sembra certo che subito dopo la morte di Gesù alcuni individui abbiano ritenuto di *aver visto* Gesù... Sussiste invece un motivo per analizzare criticamente ciò che essi hanno inteso così affermare... » (114). Ora, pur accettando in parte ciò che l'A. sostiene col Lindblom a proposito dell'*elemento visivo* come risulta anche dal N. Testamento (115), e cioè che non è fonte del kerygma, tuttavia si deve rilevare che il kerygma (il contenuto della rivelazione) ha come fonte primaria Dio, ma viene mediato a noi attraverso fatti o eventi storici come realtà strumentale. L'elemento visivo non è soltanto un *medium che serve* a ricavare ed articolare una rivelazione, poiché S. Giovanni (1 Lett. 1, 1) afferma che gli Apostoli hanno avuto il privilegio di sentire, di vedere con i propri occhi, di contemplare e di toccare con le proprie mani il Verbo della vita. Si tratta di una messa in evidenza del carattere concreto, storico della esperienza che gli Apostoli hanno fatto di Cristo, Verbo incarnato. Questa esperienza è sensibile e intellettiva ad un tempo e ci veicola il contenuto della rivelazione con categorie umane dense di contenuto soprannaturale.

La stessa osservazione vale anche per la visione di Cristo risorto da parte degli Apostoli. Il nostro A. afferma di riconoscere l'indubbio valore storico-psicologico dell'*elemento visivo*, ma combatte la tesi di coloro « che ritengono che l'accertamento *empirico* del Cristo che si vede *fisicamente* starebbe alla base della fede cristiana » (116). Ma a parte tale tesi, contraddetta dai Vangeli e da tutta la Tradizione patristica e teologica, il Cristo risorto non si presentò ai suoi discepoli col suo corpo glorificato, poiché, salvo il miracolo della glorificazione momentanea dell'anima e del corpo degli apostoli, non avrebbe potuto essere visto da loro nello stato di gloria. Cristo non poteva esser visto *fisicamente* nel suo stato di gloria da occhi non ancora glorificati, perché non c'era proporzione di ordine ontologico e gnoseologico tra il suo corpo glorificato e il corpo non glorificato dei discepoli. S. Tommaso parlando delle apparizioni di Cristo risorto afferma: « sicut in potestate eius [Chri-

(114) *La questione cristologica*, pp. 102-103.

(115) Cf. J. LINDBLOM, *Geschichte und Offenbarung*, Lund 1968, p. 66.

(116) *O.a.*, pp. 105-106.

sti gloriosi] erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate eius erat ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens » (S. Th. III, q. 54, a. 1, ad 3). Ora l'affermazione di S. Tommaso per quanto riguarda il potere che il Cristo risorto aveva di causare dal suo aspetto negli occhi di coloro che lo vedevano una forma gloriosa nel senso strettissimo del termine, conserva la sua verità a condizione che gli occhi di coloro che lo vedevano nello stato glorioso, fossero glorificati anch'essi. S. Tommaso è di questo parere quando, chiedendosi se il corpo di Cristo presente nel sacramento dell'Eucarestia possa essere visto almeno dall'occhio glorificato, risponde che l'occhio glorificato può vedere il Cristo [il Suo corpo glorificato] come è nella sua specie o realtà, non già in quanto Egli è sotto la specie di questo Sacramento (117). Il Cristo apparve realmente ai suoi discepoli facendosi vedere nelle sembianze che aveva prima della sua morte e con le stimmate nel suo corpo e li certificò in modo assoluto che Egli era colui col quale avevano conversato prima della sua morte.

L'A. afferma che il motivo della tradizione neo-testamentaria del sepolcro vuoto è *molto antico,* sebbene il suo problema *storico* finora non sia stato sufficientemente chiarito dal punto di vista esegetico. Se il motivo della tradizione neotestamentaria del sepolcro vuoto è molto antico, è segno che risale alle origini, cioè al tempo che segue immediatamente la avvenuta risurrezione. Dal punto di vista esegetico non può sussistere difficoltà ad accettare la realtà del sepolcro vuoto, perché le apparizioni del Risorto illuminano il mistero del sepolcro vuoto. Il corpo esanime di Gesù, che vi era stato deposto, non c'era più, perché era stato riassunto dalla sua anima e ammesso alla glorificazione completa della medesima. Solo la realtà della risurrezione comprovata dalle apparizioni può spiegare il mistero del sepolcro vuoto.

L'A. ritiene di dover dare esegeticamente una diversa interpretazione delle apparizioni seguendo le concezioni teologiche proprie del nostro tempo. Egli afferma che « la scienza come tale non conosce le categorie di un agire salvifico di Dio nella nostra storia, ma può soltanto stabilire che e come *gli uomini parlano di Dio* e fino a che punto questo modo di parlare è condizionato pure dalla cultura ad essi propria » (118). L'A. non

(117) *S. Th.* III, q. 76, a. 7, *Sed contra.*

(118) *La questione cristologica,* p. 115.

specifica però di quale scienza parla. Non può parlare certamente della scienza sperimentale e delle scienze esatte, perché a queste è precluso un discorso non solo sull'agire salvifico di Dio, ma su Dio stesso e i suoi rapporti che Egli intende stabilire con le sue creature. Di conseguenza, la scienza, intesa nel modo sopra spiegato, non può stabilire né il fatto e il modo secondo cui gli uomini parlano di Dio, né fino a che punto tale modo di parlare è condizionato dalla cultura del loro tempo. La filosofia può parlarci della possibilità di un intervento di Dio nella storia, mentre la rivelazione, e la teologia, che su di questa fiorisce, ci parlano degli interventi reali di Dio nella storia. In definitiva, è alla rivelazione che dobbiamo rifarci se vogliamo certificarci degli interventi di Dio nella storia. Poiché la rivelazione avviene nella storia, si deve ritenere che anche la risurrezione di Gesù, sebbene sia in se stessa metastorica, tuttavia, può rendersi manifesta nella storia mediante prove reali di ordine sensibile. La peculiarità della risurrezione di Cristo rispetto alle esperienze mistiche comuni nella storia della Chiesa consiste nel fatto che essa è una esperienza predominante di Cristo *nel suo corpo al livello stesso dei sensi.* Apparendo ai discepoli col suo corpo risuscitato, Cristo li ha resi certi della realtà della sua risurrezione, esercitando col suo corpo un influsso reale su di loro per cui essi hanno fatto esperienza *al livello dei sensi* di ciò che vedevano e toccavano.

Volendo portare una ulteriore correzione al pensiero del nostro A. su questo argomento, diciamo che le apparizioni di Gesù hanno indubbiamente prodotto nei discepoli un processo di conversione, ma dobbiamo aggiungere che esse erano manifestazioni *obbiettive di Gesù quanto al suo corpo e a livello dei sensi e che attraverso questo processo di mediazione storica, tramite il suo corpo e la sua anima glorificati,* Gesù operò anche la conversione, il ritorno spirituale dei suoi discepoli a Lui.

## 4. *Il modello del Théios Anér*

Circa il secondo modello, quello del *Théios Anér* (l'uomo divino), adoperato, secondo il nostro A., dalle prime generazioni cristiane per interpretare la figura di Gesù, dobbiamo rilevarn la sua assoluta inconsistenza. Che cosa s'intende per *uomo divino?* « *L'uomo divino* è un uomo con particolari poteri di sa pienza e di potenza taumaturgica, divinizzato e considerato u "figlio di Dio", che cammina sulla terra e in cui è presente l

potenza di Dio. In tal modo si pensava di spiegare come e perché i predicatori della Chiesa primitiva avessero raccontato i miracoli di Gesù. In ambiente ellenistico consideravano Gesù un "uomo divino", un taumaturgo e perciò avrebbero poi applicato a lui il titolo di "Figlio di Dio" in senso metafisico » (119). Così sostiene la tesi storico-religionista espressa dal Bieler (120) e dal Bultmann (121), la quale nello spiegare i motivi letterari dei racconti dei miracoli li ha presi di sana pianta dalle fonti ellenistiche per poi applicarli ai miracoli evangelici, negando in tal modo la loro specificità.

Il modello dell'*uomo divino* domina in larga parte la cristologia dei miracoli. I primi cristiani avrebbero presentato il Gesù dei miracoli come l'uomo divino dell'ambiente ellenistico. Non c'è monografia sui miracoli che non si faccia un dovere di far riferimento al *Théios Anér* per accettarlo o respingerlo. In questi ultimi tempi negli Stati Uniti, c'è stato un risveglio su questo tema. Due sono i lavori più importanti e che interessano da vicino il nostro tema: D. L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972; C. R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A critique of the use of this category in N.T. Christology*, Missoula 1977. La più importante di queste due opere è quella di Holladay, il quale dà il colpo definitivo alla ipotesi dell'uomo divino. La tesi religionista mirava a far nascere la cristologia del « Figlio di Dio » dal seno dell'ellenismo, dato che la figura dell'uomo divino è un prodotto dell'ellenismo. L'ipotesi, rappresentata schematicamente, si potrebbe configurare così:

1 Il *Théios Anér* ellenistico
2 Gli eroi giudei dell'AT (uomini di Dio)
→ 3 Il giudaismo ellenistico (Mosè = *Théios Anér*)
→ 4 Cristianesimo primitivo (Gesù = *Théios Anér*)

E' doveroso chiedersi innanzitutto se sia vera l'ipotesi secondo cui il giudaismo ellenistico abbia preso la categoria del *Théios Anér* dell'ellenismo per descrivere Mosé ed altri grandi

(119) G. SEGALLA, *La cristologia nella tradizione sinottica dei miracoli* in *Teologia* 5 (1980) 42.

(120) L. BIELER, *Théios Anér, Das Bild des « gottlichen Menschen »* in *Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Wien 1935/36; ristampato a Darmstadt 1967. Questa grossa opera è piena di errori. Per la critica cf. M. SMITH, *Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus*, in IBL 90 (1971) 174-199, in particolare p. 192.

(121) R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders*, in *Glauben und Verstehen*, I Tübingen 1966, pp. 214-228.

personaggi dell'A. Testamento. Consultando le fonti giudeo-ellenistiche: Giuseppe Flavio, Filone e Artapano si ha questo risultato: la categoria del *Théios Anér* ricorre tre volte in Filone (122) e una volta in Giuseppe Flavio (123).

In Giuseppe Flavio, il titolo usato per Mosé ha un significato sapienziale. In Filone, il titolo, usato al plurale, indica i filosofi greci (*De Provv.* 2, 39, 48) e, al singolare, indica l'uomo virtuoso che, distaccato dal suo corpo, diviene immortale (*De Virt.* 177). « In nessuno di questi quattro testi il *Théios Anér* è legato al tema dei miracoli, ma piuttosto a quello della sapienza. Mai quindi viene identificato col taumaturgo. L'ellenizzazione, infine, ha reso più difficile applicare la categoria del "divino" anche a Mosé e agli altri grandi uomini dell'AT, data la concezione giudaica rigida della trascendenza di Dio. La controprova di tale tendenza ad evitare di presentare anche Gesù come taumaturgo "figlio di Dio" nella cultura ellenistica la troviamo negli Atti, dove, mentre nei discorsi fatti in Palestina è presente il titolo "Figlio di Dio" (2, 22; 10, 38), è assente invece nel discorso tenuto da Paolo all'Areopago di Atene davanti a un pubblico greco (Atti 17) » (124).

Dobbiamo concludere che vi è assoluta mancanza di fondamento per l'ipotesi che ritiene che la cristologia primitiva ellenistica del *Théios Anér* sia servita alle prime generazioni cristiane come modello per interpretare la figura di Gesù. « Oltre tutto, questo titolo "uomo divino" non compare mai in nessun scritto del NT e perciò non è il caso di introdurvi una categoria, destituita di fondamento storico-letterario » (125).

## 5. *Il modello della Sapienza preesistente.*

Per quanto riguarda la cristologia della Sapienza si deve osservare che l'importanza della tradizione sapienziale nella cristologia più antica fino a risalire a Gesù stesso, è una scoperta dell'intensa e recente ricerca esegetica (126). La speculazione

(122) Cf. FILONE, *Virtutes*, 177; *De Provvidentia*, 2, 39-48.

(123) Cf. G. FLAVIO, *Antiquitates judaicae*, 3, 180.

(124) G. SEGALLA, *l.c.*, 44-45.

(125) ID., *l.c.*, 45.

(126) Cf. CHRIST F., *Jesus Sophia*, Zürich 1970 (è la monografia più importante sull'argomento); D. W. SMITH, *Wisdom Christology in the Synoptic Gospels*, Roma 1970; SUGGS, M. J., *Wisdom Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge 1970.

sulla Sapienza preesistente non poté nascere dal solo fatto che Gesù aveva parlato alle volte il linguaggio dei proverbi (127). Se consideriamo la tradizione sapienziale dei vangeli sinottici, ci è dato di osservare che la sapienza viene vista in rapporto a Dio e in rapporto all'uomo. La sapienza, vista in rapporto a Dio, esprime la cristologia sapienziale, che è in stretto rapporto con quella di Figlio dell'uomo (Mt 11, 18-19; Lc 7, 34-35). Nel loghion Q relativo alla giustificazione della sapienza si nota « la differenza tra Giovanni Battista e Gesù, il quale viene identificato col mistero della sapienza, anzi incorpora la preesistente sapienza » (128). Se poi esaminiamo gli altri testi (Mt 11, 25-27; par Lc 10, 21-22; Mt 11, 28-30; 23, 37-39; par Lc 13, 34-35) ci accorgeremo che Gesù si presenta non solo come il portatore della Sapienza, secondo certe affermazioni dell'A., ma come la Sapienza in persona, che col suo mistero e con la sua rivelazione, mentre si comunica ai piccoli, resta nascosta, impenetrabile ai grandi. Gesù si identifica con la Sapienza in quanto afferma di essere il Figlio, che è l'unico in grado di conoscere (Dio) il Padre. Nei libri Sapienziali è detto che solo la Sapienza, che dall'eternità era in Dio e con Dio, conosce Dio, il suo essere intimo nonché tutto quello che egli fa e realizza fuori di sé. Questa identità tra Gesù, che è il Figlio, e la Sapienza viene affermata da Gesù stesso, allorché rivela ai suoi intimi la luce del mistero che avvolge la Sua persona. Nella più alta definizione e designazione di Sé, Gesù rivela di essere la vera sapienza e la vera legge riassumendo in sé le due linee principali della letteratura sapienziale (rabbinica e apocalittica) e portandole alla completa interpretazione (129). Il nostro A. ritiene che l'evento storico di Gesù cui corrisponde questo credo della Sapienza preesistente trova il suo fondamento nel fatto che Gesù « ha a che fare con Dio ed annuncia Dio; egli ci parla

(127) Cf. A. L. DESCAMPS, in *Comptes rendus* sull'opera *Gesù. La storia di un vivente* in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 222.

(128) SEGALLA, *o.c.*, p. 27. A proposito del testo di Mt 11, 18-19 il FEUILLET afferma che « il suo [di Gesù] modo di parlare orienta a identificare il Figlio dell'uomo con la sapienza » *(Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques* in *Revue Biblique* 62 [1955] 168). Non è Gesù che viene identificato dagli altri con la Sapienza, ma è Lui che nel modo di parlare e di agire s'identifica con la Sapienza.

(129) Circa la *storicità* del loghion di Gesù in Mt 11, 25 30 par Lc 10, 21-24 cf. l'interessante studio di L. RANDELLINI, *L'inno di giubilo Mt 11, 25-30; Lc 10, 20-24* in *Rivista Biblica* 22 (1974) 183-235. Non condividiamo la conclusione dello studio di Randellini circa l'assenza della interpretazione trinitaria nelle parole di Gesù. La Chiesa primitiva lesse le parole di Gesù in chiave trinitaria, perché Gesù parlò dei suoi rapporti col Padre nell'intimità della loro vita divina.

del Padre ». Ma si pone il problema in che modo Gesù concepisce il suo rapporto col Padre. Il nostro A. non solo non precisa dal punto di vista biblico questo problema, ma sostiene che le affermazioni di Gesù hanno un valore ontologico in senso « giudaico », non « greco », cioè esprimono la funzione o missione di Gesù: « salvezza in Gesù da parte di Dio », senza dirci nulla sulla natura intima del suo essere. Sarà la riflessione cristiana dell'« universo » greco che ci parlerà della « consostanzialità » di Gesù col Padre in « categorie della tarda antichità », destinate ad essere sostituite con altre categorie, desunte dalle mediazioni storiche dell'esperienza umana, in continuo movimento. Il N. Testamento, come abbiamo visto, ci parla con chiarezza della preesistenza divina di Gesù, della sua divinità ed è per questo che la salvezza che ci viene in Gesù da parte di Dio è di origine e natura divina. Il N. Testamento non ci dice soltanto che « Dio riconciliava a sé il mondo in Cristo » (2 Cor 5, 17), il che già suppone la divinità di Cristo, ma ci dice pure che Gesù è « Dio benedetto al di sopra di tutte le cose » (Rom 9, 5), che in qualità di Figlio « sussisteva nella forma di Dio » prima della sua Incarnazione e che il « Verbo era Dio » (Gv 1, 1c). Tutto questo non è detto di alcun profeta o messaggero di Dio. Nessuno di questi ha mai ricevuto il titolo di « vero Dio e vita eterna » (1 Gv 5, 20), di creatore e conservatore dell'universo (Gv 1, 3; Eb 1, 2; 1 Cor 1, 8, 4-6; Col 1, 15 ss. ecc.).

Il nostro A. va richiamato alla coerenza: da una parte afferma che prima della costituzione del canone del N. Testamento c'era alle origini del cristianesimo un « credo » relativo alla cristologia sapienziale, la cui caratteristica è l'affermazione della preesistenza della Sapienza, che poi sarà identificata con Cristo; dall'altra, afferma che l'ontologia del N. Testamento è « giudaica », non « greca », in quanto si limita a mettere in evidenza la funzione salvifica di Gesù: « Gesù è tutto per gli altri », è l'unica verità certa affermata dal N. Testamento su Gesù, senza dirci nulla del suo essere *in sé*. Questo sarà il compito della riflessione cristiana posteriore che si affermerà nei Concili cristologici (130). Quale delle due affermazioni è la v

(130) Il nostro A. sostiene che l'asserzione neotestamentaria: « salvezza d cisiva in Gesù da parte di Dio » corrisponderebbe alla definizione nicen « Gesù è consostanziale al Padre ». Ma se fosse vera questa equazione, bisogn rebbe riconoscere che la concezione neotestamentaria su Gesù ci rivela mistero dell'*in sé di Gesù*, cioè ci rivela il mistero della sua divinità. Poic una delle due: o questa asserzione neotestamentaria contiene un significato valore ontologico relativo all'essere in sé di Gesù o non lo contiene. Se

ra? Ci si domanda a questo punto: mediante quale via o processo i primi cristiani vennero a conoscenza della preesistenza di Cristo? Si fa ricorso da parecchi alla preesistenza della Sapienza di cui si parla in alcuni libri del V. Testamento. Ma il problema è precisamente questo: in che modo si operò il processo di identificazione di Gesù con la Sapienza preesistente? Tutti i tentativi escogitati da diversi esegeti per risolvere tale problema indipendentemente da una rivelazione che abbia come punto di partenza la Persona stessa di Gesù, sono falliti. « Poiché vi fu un uomo che si è detto Figlio di Dio, disceso dal cielo, mandato dal Padre per salvare gli uomini, poiché si è creduto che Egli era stato esaltato al rango divino mediante la sua risurrezione, si osò speculare sul personaggio divino che Egli era prima della sua Incarnazione. Nessun giudeo (come furono gli Apostoli e i primi cristiani) avrebbe immaginato di unire a un uomo questa concezione della Sapienza, che circolava nel giudaismo alessandrino. Questa combinazione non ha potuto prodursi se non perché *imposta dal fatto concreto di Gesù,* delle sue pretese, delle sue opere. Una volta combinata così col personaggio storico di Gesù, questa dottrina della Sapienza ne ha ricevuto una chiarezza, un approfondimento considerevole... Questo titolo [di Figlio di Dio] che Paolo riprende senza posa e che il cristianesimo primitivo riceve dalla bocca di Gesù... non poteva essere più inteso in un senso puramente metaforico come nell'A.T. Dal momento che si ammetteva in Gesù un Essere divino analogo alla Sapienza, ma più personale, il titolo di Figlio aggiungeva subito l'idea d'eguaglianza con Dio » (131). E' la Persona stessa di Gesù che, autodefinendosi « il Figlio » e identificandosi con la Sapienza (132) dà origine alla speculazione sulla sua preesistenza in Dio prima della sua Incarnazione e prima della creazione (133). L'origine della cristologia sapienziale ha come punto di partenza il Gesù storico.

---

contiene, allora essa esprime un significato ontologico, relativo all'essere di Gesù e pertanto è legittima la definizione nicena; o non lo contiene e allora la definizione nicena non è legittima, non è una deduzione logica e coerente dell'asserzione neotestamentaria su Gesù « salvezza decisiva da parte di Dio ». Il N. Testamento contiene anche affermazioni di valore ontologico sull'essere di Gesù.

(131) B. REY, *Créés dans le Christ Jésus,* Parigi 1966, pp. 210-11.

(132) Cf. *Lc* 7, 31-35; 10, 210; 11, 49-51; 13, 34 s corrispettivi par in Mt e particolarmente Mt 11, 25-30.

(133) Cf. F. CHRIST, *Jesus Sophia,* p. 154. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* Tübingen 1975, p. 116.

Capitolo quinto

# IL PROBLEMA DELLA CRISTOLOGIA « SECOND ORDER »: LA CONCEZIONE TRINITARIA ED UNITARIA DI DIO E LA REINTERPRETAZIONE DI CALCEDONIA SECONDO IL PRIMO SCHILLEBEECKX

## I. IL PROBLEMA DELLA CRISTOLOGIA « SECOND ORDER »

### 1. *Esistenza nel N. Testamento degli asserti « second order ».*

Nel campo cristologico, per Schillebeeckx, si deve operare una distinzione tra « asserti primari » e « asserti secondari ». E' « primario » — e basta ciò a qualificare un uomo cristiano — l'asserto che Dio in Gesù salva gli uomini; è « secondario » (anche nel senso di « relativo ») il modo di comprendere questi asserti. La domanda come sia possibile che nel contatto con Gesù ci si trovi di fronte all'azione salvifica di Dio è oggetto di una seconda riflessione. Sarebbe questo il compito dei dogmi cristologici (1).

Prima di esprimere il nostro giudizio sulla fondatezza della distinzione operata da Schillebeeckx tra gli asserti cristologici, ci permettiamo di chiedere al nostro A. se nel passaggio dagli asserti di primo ordine a quelli di secondo ordine ci sia un nesso di natura ontologica oppure di natura contingente, fattuale. La salvezza — in Gesù — da parte di Dio, è cosa puramente volontaristico-fattuale, o ha in Gesù stesso la propria spiegazione? L'essere Gesù « salvezza per noi » dipende da un decreto della volontà divina oppure scaturisce dal proprio originale e costitutivo rapporto di Gesù con Dio per cui Gesù deve essere qualificato come la presenza stessa di Dio Salvatore? Se consideriamo quello che è contenuto nel N. Testamento circa il senso dell'essere Gesù « da parte di Dio » bisogna dire che per il nostro A. esso è indeterminato. In effetti, il nostro A. ritiene che ogni cristologia neo-testamentaria sia altosapienziale che incarnazionale suppone un'ontologia storico-salvifica; una ontologia *dell'essere,* non *greca* ma *giudaica.* Code

(1) ID., *o.c.,* p. 581.

sta affermazione, oggi, non è condivisa se non da uno sparuto numero di esegeti minimisti tanto luminosa balza da molti testi del N. Testamento l'affermazione opposta.

Il N. Testamento attribuisce a Gesù una « unicità » rispetto a tutto quello che proviene da Dio e in senso assoluto, metafisico; attribuisce a Gesù la trascendenza rispetto a tutto ciò che può provenire da Dio e in modo perfetto. Gesù, per il N. Testamento, non è solo *l'eschaton,* ma è *l'eschatos* in persona; è il Salvatore escatologico, definitivo; è Dio stesso in persona che salva l'uomo e il cosmo in modo perfetto e insuperabile. Gesù è il Preesistente, eternamente presso Dio suo Padre e insieme al medesimo creatore di tutto l'universo.

Come potrebbe essere Gesù Creatore di tutto se non possedesse una preesistenza non in senso storico-salvifico, ma in senso ontologico (2)? Dicendo che il N. Testamento attribuisce a Gesù « unicità », « trascendenza », « ultimità » o « definitività » non intendiamo minimamente sostenere che Gesù non fosse cosciente di queste sue prerogative o che non se le sia attribuite.

Esaminando la testimonianza globale dei vangeli sulla coscienza di Gesù si ricava che Gesù aveva coscienza dell'assoluta autorità che emanava dalla sua Persona sia nel campo dell'insegnamento sia nel campo della sua attività che in relazione agli altri uomini. Gesù pone la propria persona al centro della sua opera e della sua rivelazione per cui Egli è il Regno di Dio in persona, è il centro del suo annunzio e il centro verso cui tutto deve convergere. Gesù si pone come oggetto assoluto di fede, di speranza, di amore e di felicità ultima, definitiva, Salvatore escatologico di tutti gli uomini; Regno e salvezza coincidono con la Sua Persona. Personalmente Egli è Dio stesso che si comunica all'uomo. Possiede la pienezza del potere legislativo, taumaturgico e giudiziario e tutto questo comporta in Gesù la coscienza redentrice, escatologica e filiale.

« Gesù si mette apertamente allo stesso livello di Dio: dai Vangeli come insieme questo fatto è innegabile. E nello stesso

(2) « Quanto alla preesistenza, non bisogna ritenere che essa sia solo una categoria di origine ellenistica (come fanno E. SCHWEIZER, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus,* pp. 105-109; F. H. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* Göttingen 1964, p. 315), poiché anche il giudaismo palestinese conosce il tema di una preesistenza del Figlio dell'Uomo (cf. 1 *Hen.* 48, 2, 3, 6; 49, 2; cf. 4 *Esd.* 12, 32; 13, 52; 14, 9) e forse anche del Messia (cf. J. BONSIRVEN, *Le judaisme palestinien,* pp. 371s) (R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo,* Brescia 1976, p. 221).

tempo manifesta di esser legato a Dio da un rapporto assolutamente unico e incomunicabile che fa di Lui l'annunciatore della paternità celeste, il Figlio di Dio unico e solitario. Questa è la chiave per capire il segreto della sua personalità e di tutte le sue manifestazioni in mezzo agli uomini » (3).

Schillebeeckx su questo tema è eccessivamente minimista, ma senza ragione alcuna. Non vediamo in che modo egli possa riconoscere al N. Testamento una normatività circa le ulteriori e proporzionali interpretazioni cristologiche di « secondo ordine », quando afferma che le cristologie del Nuovo Testamento presuppongono un'ontologia *dell'essere*, non *greca* ma *giudaica*. Come è possibile passare da una pretesa ontologia giudaica dell'essere, che risolverebbe le affermazioni riguardanti l'essere e la preesistenza di Gesù in senso funzionale, storico-salvifico, all'ontologia greca dell'essere? O si afferma che il carattere funzionale, cioè l'agire salvifico di Gesù contiene già in sé stesso la *valenza ontologica* dell'essere stesso di Gesù oppure si deve negare il passaggio legittimo dall'ordine dell'agire all'ordine dell'essere. Il passaggio dall'uno all'altro ordine non può avvenire mediante interpretazioni « proporzionali » o « spezzate », ma mediante interpretazione di natura omogenea, poiché l'agire si fonda sull'essere, lo contiene in sé e lo manifesta.

Il senso dell'esistenza umana di Gesù come una esistenza e un'attività « dalla parte di Dio » non è colto dai primi cristiani dopo molte riflessioni a partire dall'esperienza apostolica, ma è colto dai medesimi fin dalle origini del Cristianesimo e in senso ontologico in base alle affermazioni e all'attività stessa di Gesù messe in piena luce dalla sua gloriosa risurrezione.

Con la frase « sedere alla destra di Dio » adoperata da Gesù nella sua dichiarazione davanti al Sinedrio, gli apostoli e con loro i primi cristiani incominciano ad esprimere la loro fede nella divinità di Gesù (4). L'episodio del martirio di S. Stefano ne è una prova evidente (5).

Nel N. Testamento c'è non solo l'affermazione che « la salvezza-in-Gesù viene dalla parte di Dio », ma c'è anche l'affer-

(3) M. LACONI, *La coscienza messianica di Gesù* in *Sacra Doctrina* 16 (1971) 477. Il ponderato e serio studio esegetico di M. Láconi, come si può vedere dall'abbondante bibliografia citata, è il risultato dei migliori studi esegetici apparsi negli ultimi tempi. Anche dai singoli episodi evangelici appare che Gesù si mette allo stesso livello di Dio.

(4) Cf. P. LAMARCHE, *Christ vivant*, Parigi 1966, pp. 155-156.

(5) *Lc.* 7, 55-56. Cf. LAMARCHE, *o.c.*, p. 156.

mazione che Gesù è il Salvatore escatologico (« il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto ») (6) e tale affermazione si fonda sulla filiazione divina naturale di Gesù, come ne fa fede Gesù stesso nella parabola dei perfidi vignaioli (7).

Se esaminiamo l'insegnamento del N. Testamento ci è dato constatare che in esso non c'è solo un discorso sull'*essere* di Cristo, ma non c'è neppure *solo* un discorso sulle funzioni di Cristo.

H. Schlier facendo un'analisi del primitivo credo cristologico osserva che gli eventi della storia di Cristo sono eventi salvifici con contenuto ontologico sull'essere e la persona di Cristo. « Morte e risurrezione... non costituiscono un riassunto della vita di Gesù, ma menzionano quello in cui si compie e si manifesta l'essenza della persona... La storia di Gesù Cristo (e Lui in essa) è espressa in quanto è una storia dell'essere (Wesensgeschichte) ... ».

« Ciò che è conosciuto è l'essenza dell'evento salvifico operato da questa persona. *Con ciò però è l'essenza stessa di questa persona di Gesù che è conosciuta... Il suo essere traspare solo attraverso la storia del suo essere. La storia del suo essere è racchiusa e si svela nella realtà della sua persona.* Per questo si incontrano anche omologie personali in connessione con la storia della salvezza, come in *Rom* 10, 9; *Atti* 17, 20; *2 Tim* 2, 5, *...Questa storia dell'essere "per noi" dimostra l'essenza della persona di Gesù, che, a sua volta, costituisce la prima* » (8).

Nell'insegnamento del N. Testamento si fa discorso contemporaneamente e dell'essere e della storia di Gesù. « Tutto l'essere di Gesù è funzione "per noi"; ma proprio per questo anche la funzione è tutta quanta essere » (9). « E' semplicistico perciò, o per lo meno equivoco, continuare a opporre cristologia biblica e cristologia patristica come una cristologia storico-salvifica e una cristologia ontologica » (10). E' solo la prospet-

(6) *Lc.* 19, 10.

(7) *Mc.* 12, 1-12.

(8) H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo* in *Zur Frühgeschichte der Christologie,* ed. B. Welte, Friburgo in Br. 1970, pp. 46-48.

(9) J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum,* München 1968, p. 163 (tr. it. Brescia 1969, p. 178).

(10) R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della Cristologia patristica* in AA.VV. *Il problema cristologico oggi,* Assisi 1973, p. 161.

tiva che è diversa. « Il N. Testamento recupera l'essere attraverso la storia dell'essere. La teologia patristica recupera la storia attraverso l'essere... La prospettiva del Kerygma è: *Cristo ci salva, quindi è Dio*... Ma ad essa si sovrappone in genere l'altra prospettiva: *Cristo è Dio, quindi ci salva* » (11).

Ambedue le prospettive sono vere: la prima procede dall'effetto (la salvezza) alla causa (Divinità di Cristo); la seconda procede dalla causa (Divinità di Cristo) all'effetto (la salvezza).

Gli asserti di fede di «primo ordine» introdotti da Schillebeeckx rimandano esplicitamente (come l'effetto rinvia alla causa) agli asserti da lui chiamati di « secondo ordine ». In realtà gli asserti di « primo ordine » nell'ordine ontologico non sono quelli considerati da Schillebeeckx, ma sono quelli che per lui sono di « secondo ordine », poiché sono gli asserti ontologici che fanno da fondamento agli asserti di ordine salvifico. Di conseguenza, la salvezza in Gesù da parte di Dio deve essere messa in relazione con l'altra affermazione di Gesù: « il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto ». Questo ci insegna che la salvezza definitiva viene direttamente anche dal Figlio precisamente a motivo del rapporto unico originale e costitutivo che Egli ha con il Dio dei Padri. Gli asserti di « secondo ordine » nel senso di Schillebeeckx non sono una co-determinazione culturale degli asserti di « primo ordine » o salvifici; ma sono di questi ultimi la giustificazione e spiegazione in sede ontologica.

## 2. *L'intenzione storica delle definizioni conciliari*

In base a questa normativa, Schillebeeckx procede alla giustificazione della « cristologia » post-neo-testamentaria contro le accuse di ellenizzazione. Tuttavia egli segue un metodo strano nel proporre l'esegesi di Nicea e di Calcedonia.

Schillebeeckx non parte, in effetti, dall'intenzione storica dei due Concili, ma dalla concezione della salvezza che i due Concili erano tenuti ad avere presente, supposta la retta interpretazione di fede circa la cristologia del N. Testamento. I due Concili in realtà furono chiamati *direttamente* non a discutere

(11) *Ivi.* Nel N. Testamento si trovano pure affermazioni *assolute* sulla divinità di Cristo (cf. 1 *Cor.* 8, 4-6; *Fil.* 2, 6-11; *Col.* 1, 15-17; *Rom.* 1, 3-4; 8, 3, 32 9, 5 ecc.).

della *natura* della nostra salvezza in Cristo, ma a definire il *senso*, secondo la fede, di quanto il N. Testamento insegna globalmente intorno al non-essere creatura di Gesù Cristo, Figlio di Dio e vero Dio insieme al Padre e allo Spirito Santo e intorno all'unico Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, nel quale l'elemento divino non si confonde con l'umano e viceversa e tutti e due sussistono nella unicità di una sola persona o soggetto. Erano a confronto due « letture » intorno all'insegnamento neotestamentario: quella della Fede e quella ariana circa la divinità di Cristo; quella della Fede e quella nestoriana intorno all'unicità di Cristo. Il Magistero fra le due « letture » scelse quella che era fondata nella Scrittura e nella Tradizione rettamente interpretata dalla fede della Chiesa e in base ad essa rigettò sia l'eresia ariana che quella nestoriana. La norma che guidò la Chiesa nella scelta di una *determinata lettura* del N. Testamento fu la sua fedeltà alla Parola di Dio contenuta nella Scrittura e nella Tradizione.

Il problema della *natura* della salvezza sul quale insiste Schillebeeckx per illustrare il passaggio dall'universo biblico (salvezza in Gesù da parte di Dio) a quello greco, che era « ontologico » (consostanzialità di Gesù col Padre), operatosi nei Concili di Nicea e Calcedonia, non è il movente *storico* del pronunciamento dei due Concili. Ario e Nestorio non impostarono le loro teorie sulla natura della salvezza ma rispettivamente sulla *natura* divina di Cristo e sull'*unità* della sua Persona. Cristo è vero Dio oppure è un « secondo Dio », un semplice intermediario tra Dio e il cosmo? In Cristo tra l'elemento divino e l'elemento umano c'è vera unità ontologica di soggetto senza confusione alcuna tra di loro oppure tra i due c'è semplicemente una unione accidentale di ordine morale che lascia intatta la sussistenza dei rispettivi soggetti fisici? Dalla negazione della vera divinità e della vera unità di Cristo scaturiva pure la negazione della *natura* della nostra salvezza. I Padri, nel difendere le verità dogmatiche definite dai Concili già menzionati, insistettero principalmente sui testi scritturistici e sull'insegnamento della Tradizione che mettevano in evidenza la vera divinità di Cristo e la sua perfetta unità personale. Insistettero sulla *negazione* della vera natura della nostra salvezza presentandola anche prevalentemente come una *conseguenza* derivante dalla negazione delle due verità dogmatiche definite dai Concili niceno e calcedonese.

Da tutto questo dobbiamo trarre la conclusione che la *normatività* del pronunciamento dei concili di Nicea e di Calcedo-

nia è assoluta e per sua natura vincolante i cristiani di tutti i tempi. La soluzione data ai problemi posti dalle due eresie (ariana e nestoriana) non era una conseguenza della « ellenizzazione » del Cristianesimo e quindi della ontologia « greca », ma era la conseguenza dell'insegnamento neo-testamentario intorno al non-essere creatura di Gesù, Figlio di Dio e Signore (12).

L'ontologia, quella naturale s'intende, non è un patrimonio dei Greci come se loro soltanto fossero uomini, dotati di ragione e capaci di conoscere l'essere, ma è patrimonio comune di tutti gli uomini, Ebrei compresi (13). Infine, non è forse sintomatico che « né la cristologia antiochena né la cristologia alessandrina lasciano spazio ad un modello di cristologia dal "basso"? (eppure, la cristologia antiochena non è così giovannea come quella alessandrina) » (14). Le definizioni di Nicea e di Calcedonia sono non delle semplici co-determinazioni culturali degli asserti di fede « first order » nel senso di Schillebeeckx, ma delle autentiche e omogenee dichiarazioni dell'insegnamento neo-testamentario sull'unico Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio in senso proprio.

Ma in che modo il nostro A. reinterpreta la Trinità e l'Incarnazione?

---

(12) Nel pensiero del nostro A. relativo al significato o senso profondo, ontologico della cristologia giovannea, ci è dato di constatare una contraddizione. Da una parte, egli afferma che ogni cristologia neo-testamentaria sia alto-sapienziale che incarnazionale suppone un'ontologia storico-salvifica, cioè un'ontologia *giudaica* dell'essere, che esula cioè non contiene la nozione di preesistenza ontologica (*O.c.*, pp. 590-591); dall'altra, egli afferma che la scelta dell'impostazione cristologica di tipo giovanneo fatta dal Concilio niceno come impostazione unica possibile causò a lungo andare delle aporie (*O.c.*, p. 607). Se il Concilio niceno adottò la cristologia giovannea, è segno che essa contiene la nozione di preesistenza in senso ontologico e non solo quella in senso storico-salvifico. Ma è falso che il Niceno abbia adottato solo la cristologia giovannea.

(13) Quando Gesù pose la domanda ai suoi discepoli « Voi chi dite che Io sia? » (*Mt.* 16, 15) la intendeva certamente in senso profondo, ontologico e tale fu la risposta data da S. Pietro (*Mt.* 16, 16). La domanda di Caifa a Gesù: « Dicci se sei il Figlio del Benedetto » (*Mc.* 14, 61) aveva un senso profondo, ontologico come appare dalla risposta di Gesù: « Io lo sono » (*Mc.* 14, 62) e dalla sua conseguente condanna a morte da parte del Sinedrio (*Mc.* 14, 63).

(14) G. MOIOLI, *Schillebeeckx, Gesù. La storia di un vivente* in *la Scuola Cattolica* 105 (1977) 107.

## II. LA CONCEZIONE DELLA TRINITA' E DELL'UNITA' DI DIO

### 1. *L'origine della dottrina trinitaria.*

Il nostro A. afferma che solo partendo dalla vita, dalla prassi, dalla morte e risurrezione di Gesù possiamo essere informati sulla Trinità. A questo punto si è portati spontaneamente a domandare al nostro A. donde egli ricavi la dottrina sulla Trinità, dopo aver sostenuto che la Scrittura del N. Testamento fa delle affermazioni puramente funzionali intorno a Gesù e alla sua missione. L'A. riconosce che i vangeli suggeriscono chiaramente Gesù come *dono* escatologico di salvezza da Dio. Ora deve esserci un nesso intrinseco tra la persona di Gesù e la salvezza da Lui portata. Se la salvezza è definitiva, il suo Autore deve essere divino. Questo, del resto, fu il procedimento adottato dalla patristica e dalla tradizione cristiana (15). L'affermazione è giusta a condizione che si precisi la *natura* della salvezza escatologica secondo la Scrittura e che si affermi che nella stessa Scrittura del N. Testamento si parla anche e *chiaramente* della divinità dell'Autore della salvezza. Ora, come abbiamo visto, l'A. non concepisce la natura della salvezza escatologica come partecipazione a noi uomini della vita trinitaria, ma come perfezionamento della creazione. La lettura fatta dalla patristica e dalla tradizione cristiana intorno alla determinazione della *natura* della Persona di Gesù in relazione al contenuto della salvezza, è una interpretazione esatta, univoca di quanto è contenuto nei Vangeli e negli altri scritti del N. Testamento oppure è una lettura fatta con le lenti della cultura greca, secondo la visione dell'essere dell'orizzonte del pensiero greco? L'A. fa delle affermazioni contrastanti. Da una parte sostiene che Nicea e Calcedonia non potevano non porsi la problematica riguardante la struttura di Cristo, dall'altra, sostiene «la *non-necessità* dell'orizzonte di comprensione entro il quale si cercò una risposta» (16). Le precisazioni antiche, continua l'A., causano difficoltà a uomini di orientamento culturale diverso per cui si impone ai teologi del nostro tempo il compito di re-interpretare le definizioni con le quali gli antichi concili intesero dare una risposta agli uomini del loro tempo (17). Ora per quale motivo si afferma la non-necessità dell'orizzonte

(15) *O.c.*, p. 696.

(16) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 582 e p. 602.

(17) *Ivi.*

di comprensione entro il quale si cercò una risposta? L'orizzonte di comprensione entro il quale il Concilio niceno dette la risposta all'eresia ariana non fu l'orizzonte della cultura greca, ma quello della rivelazione neotestamentaria, la quale esplicitamente afferma la divinità di Gesù in senso proprio. Il Concilio niceno si collocò al di sopra di ogni orizzonte culturale nella formulazione della definizione della divinità di Gesù. L'orizzonte di comprensione cui si ispirò il Concilio niceno era necessario e insostituibile, perché era l'orizzonte della rivelazione.

Inoltre, l'A., mentre riconosce giusto il procedimento della patristica e della tradizione cristiana che dalla natura della salvezza escatologica deduce la divinità di Gesù suo Autore, al contrario, afferma che la cristologia esplicita post-pasquale del cristianesimo primitivo non può essere intesa « in un senso così alto-cristologico, come farà p. es. la tradizione nicena, prendendo una direzione valida, ma non indispensabile » (18). Ma, allora, i primi cristiani credevano nella divinità di Gesù o no? Qual è la differenza tra la cristologia esplicita post-pasquale del cristianesimo primitivo e quella della tradizione nicena? Quale sarebbe la « direzione valida, ma non indispensabile », assunta dalla tradizione nicena nel campo cristologico? Quale sarebbe l'elemento perennemente valido della definizione nicena e quello caduco da cambiare? La risposta l'A. ce la darà al termine del suo volume: *La questione cristologica.* La sua tesi, come vedremo, contrasta con quanto ci dice il N. Testamento sulla divinità di Gesù e la natura della salvezza portataci da Lui.

C'è di più. L'A. ritiene che la Definizione nicena ha interpretato l'asserzione biblica: « salvezza definitiva in Gesù da Dio » definendo Gesù « consostanziale » al Padre. Tuttavia, codesta definizione è stata fatta con categorie dell'universo speculativo greco, cioè con categorie contingenti, valide per gli uomini che pensavano e vivevano in quell'orizzonte culturale. Quali categorie dovremmo usare per presentare Gesù agli uomini del nostro tempo? Qualora riuscissimo a trovare nuove categorie, sarebbero esse univoche, omogenee a quelle nicene o sarebbero diverse?

Nonostante queste sue contrastanti affermazioni, l'A. dice che « la cristologia arriva a un certo momento a un bivio: deve scegliere tra la via degli Unitari e quella dei Trinitari » (19).

(18) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 462.

(19) *O.c.,* p. 696.

In realtà, la scelta risale alle origini del Cristianesimo e non già al periodo di tempo delle controversie trinitarie e cristologiche. La dottrina sul mistero trinitario è chiaramente contenuta nel N. Testamento. Cerinto e gli Ebioniti che negavano la divinità di Gesù già nel primo secolo, furono condannati ed espulsi dalla Chiesa. S. Giovanni scrisse il suo Vangelo per confutare l'eresia di Cerinto. L'A. afferma che per capire la Trinità dobbiamo partire da Gesù la cui vita prassi, morte e risurrezione ci rivelano che « la Trinità è il modo divino dell'assoluta unità di essere di Dio » (20). Come si concilia questa affermazione con l'altra in cui l'A. sostiene che nel N. Testamento sono contenute solo le affermazioni « first order » relative alla salvezza decisiva in Gesù da parte di Dio? Come possiamo risalire dalle affermazioni « first order » di natura puramente funzionale alle affermazioni « second order » di natura ontologica? Da che cosa è dettata la scelta tra « monoteismo giudaico » e « monoteismo cristiano »? Perché la Chiesa fin dalle origini si separò dall'Ebraismo? Perché nella fede al suo Fondatore aveva accettato la realtà della sua perfetta divinità: Figlio di Dio in senso proprio e Signore assoluto di tutte le cose. Questa motivazione è assente nel nostro A., il quale intende dedurre dalla natura della salvezza la divinità del suo Autore. Ma abbiamo visto che ciò non è in coerenza con i principi da lui esposti.

L'A. mostra di ammettere la Trinità in Dio parlando di Padre, di Cristo e Figlio e dello Spirito Santo partendo solo da Gesù. Gesù è una persona di fronte al Padre, al quale si rivolge chiamandolo « Padre mio ». Ma è persona anche di fronte allo Spirito Santo, che è il dono escatologico concesso ai credenti, alla Chiesa. Ora « ciò significa che mediante e nella persona dell'uomo Gesù, Dio comincia ad apparire come relazione interpersonale tra il Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo » (21). Gesù in tal modo « ci rivela tre persone in Dio: Padre, Gesù Cristo e Pneuma » (22). Cosa significa: « nella persona dell'uomo Gesù, Dio *comincia ad apparire come relazione interpersonale tra Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo* »? L'A. altrove afferma che « non è solo all'incarnazione di Gesù Cristo che Dio *diventa* trinitario: questa è un'idea che non riesco nemmeno a pensare » (23). Se Dio non « diventa » trinitario con

(20) *O.c.*, p. 697.
(21) *O.c.*, p. 699.
(22) *Ivi.*
(23) *O.c.*, p. 708.

l'Incarnazione della seconda Persona, si deve ritenere che l'espressione del nostro A. « nella persona dell'uomo Gesù, Dio comincia ad apparire come relazione interpersonale » significa che veniamo a conoscenza di tale mistero solo con la rivelazione che ce ne fa Gesù. Del resto, l'A. precedentemente aveva affermato che « partendo da Gesù sappiamo che Dio è "tri-personale"... In tal modo attraverso Gesù Dio ci si rivela nella sua pienezza interiore, *che ci è ignota dalla creazione* » (24). L'A. aggiunge: « Chiamare la Trinità tre *persone* divine è possibile solo in base all'uomo Gesù e solo così ha un senso reale » (25). Se l'A. vuole evitare la contraddizione, deve sostenere che la Trinità può essere conosciuta solo a partire dalla rivelazione che ce ne fa Gesù. Il poter chiamare la Trinità tre *persone* divine solo a partire dall'uomo Gesù non può significare che la Trinità incominci ad esistere (cosa assurda!) con l'apparizione di Gesù, altrimenti non ha senso l'altra espressione dell'A., che dice: « non è solo con l'Incarnazione di Gesù Cristo che Dio *diventa* trinitario » (26).

L'A. però è nel vero quando afferma che la Trinità è pienezza interiore di vita, che si manifesta nella comunicazione di tale vita a una pluralità immanente di termini, i quali, lungi dal limitarsi a vicenda, si ritrovano l'uno nell'altro nel possesso della stessa infinita pienezza di vita. L'A., seguendo Hegel nella sua polemica contro Fichte, sostiene giustamente che « persona implica un di fronte, ma non necessariamente un "fuori di sé", come limitazione del proprio Io... Una persona si ritrova nell'altro quanto più si abbandona e si consegna all'altro... Persona in quanto persona, ossia la stessa essenza dell'essere persona, implica infinitezza. Così Dio, la Trinità, è la suprema realizzazione unica dell'essere persona » (27). Queste riflessioni valgono solo per le Persone divine, le quali, a motivo dell'infinita perfezione della loro essenza, sono infinite, immanenti l'une nelle altre senza alcuna limitazione di sorta (pericoresi-circumincessione). In Dio solo si trova la massima realizzazione

(24) *O.c.*, p. 700.

(25) *O.c.*, p. 708.

(26) *O.c.*, p. 708. E' del tutto falsa e infelice l'espressione « Dio *diventa* trinitario », perché Dio è eternamente e quindi necessariamente e immutabilmente trino. Le processioni non sono in divenire, ma sono attività immanenti ed eterna in Dio stesso. Non è affatto esatta l'espressione: l'incarnazione di Gesù Cristo, perché Gesù Cristo è il risultato dell'Incarnazione. Si incarna il Figlio di Dio, il quale con l'assunzione della natura umana diventa Gesù Cristo.

(27) *O.c.*, p. 705.

dell'essere-persona, essendo Egli lo stesso Essere sussistente, infinitamente comunicativo all'interno di Sé.

## 2. *La concezione di Dio nella sua unità.*

L'A. si abbandona a diverse riflessioni su Dio, sui suoi rapporti con il mondo e in modo particolare con Gesù di Nazareth.

La nostra vita come pure quella di Gesù, egli afferma, « significa pure qualche cosa per la vita stessa di Dio » (28). Indubbiamente, tutto ciò che Dio crea significa qualche cosa per la vita di Dio, non perché ne sia elemento intrinseco costitutivo, ma perché è una reale partecipazione delle perfezioni di Dio stesso. Ma tutto questo non comporta una necessità in Dio, come se Egli non potesse esistere senza comunicarsi alle creature! In questo caso Egli non sarebbe affatto libero, ma condizionato e dipendente rispetto al finito e quindi finito Lui stesso.

Dio, al contrario di quanto pensa il nostro A., rimane impassibile, cioè immutabile nella creazione. La Bibbia dice tutto il contrario di quanto afferma l'A.

Rifarsi alla distinzione introdotta in Dio da Whitehead tra « *existential non-dependence* » e « *actual dependence* » non ha senso, perché nel sistema della *Process Philosophy* « un Dio che ha un rapporto necessario e costitutivo nello sviluppo della natura non è Dio ma esprime solo uno dei due "momenti" in cui il reale si presenta alla riflessione; così come una natura, che nel suo processo di sviluppo riunisce e acquista unità in Dio, non è più natura ossia non è la natura che si annunzia nell'esperienza, nella tecnica e nella vita immediata » (29). Per Whitehead, la perfezione non va concepita secondo l'identità, ma come processo; non è il movimento che deve essere spiegato con principi immobili, ma la *perfezione è movimento in movimento* e non ha senso ammettere un termine fisso e in sé risolutivo del processo stesso (30).

Il nostro A. ritiene di superare il pensiero di Whitehead ammettendo la dinamica dell'essenza eternamente giovane di Dio, un'eternità in cui pura libertà assoluta non significa con-

(28) *O.c.*, p. 708.

(29) WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, P. IV, New York 1949, p. 330.

(30) C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, vol. II, Roma 1969, p. 851.

tingenza. Non esiste in Dio « necessità di natura. Egli è nella sua stessa essenza libertà pura e assoluta » (31). Indubbiamente, l'essere divino è eterno nel quale la pura libertà non significa contingenza, mutabilità, cioè potere di scelta soggetto a mutazione. La libertà divina è assoluta, totale ma rispetto all'intero arco del mondo finito. Asserire che in Dio non esiste « necessità di natura » non risponde a verità, salvo che non si voglia intendere per necessità di natura, una necessità cieca, fatalistica, irrazionale. Dio è per sua natura l'Essere e la natura dell'Essere è quella di esistere necessariamente senza alcuna costrizione. L'Essere non può non essere. Esso esercita e vive la propria attualità non in modo fatalistico, naturalistico o fisicistico, ma in modo assolutamente spontaneo, sovrano e incondizionato.

In Dio non c'è e non può esserci libertà per quanto riguarda il suo essere, perché esso è e non può non essere immutabilmente quello che è. La libertà in Dio riguarda il suo agire al di fuori di Lui, cioè in relazione alla posizione in essere del finito, che per sua natura è contingente, cioè indifferente all'essere e al non-essere. Dio è per *sua essenza* libero rispetto alla creazione del finito, essendo pienamente sufficiente a se stesso in virtù della sua natura di Essere per essenza. Primariamente, l'Essere è e non può essere in alcun modo limitato dal non-essere. E' dalla perfetta autosufficienza dell'Essere che scaturisce la sua sovrana trascendenza rispetto al finito e quindi la sua libertà totale nel crearlo o meno. Quando parliamo della libertà di Dio rispetto al finito, dobbiamo necessariamente includervi anche l'Opera sua più perfetta, cioè l'Incarnazione della seconda persona divina, cioè del Figlio, la quale nulla aggiunge all'infinità dell'Essere divino. Libera la creazione, è libera anche l'Incarnazione: tutto è sospeso alla sovrana e incondizionata libertà « di colui che tutto opera efficacemente secondo il consiglio della sua volontà » (Ef 1, 11).

In Dio esiste la necessità di natura se per tale espressione s'intende l'affermazione del suo essere che assolutamente non può non essere. La necessità dell'Essere appartiene alla natura dell'Essere: è contraddittorio che l'Essere non sia. L'opposizione radicale tra l'essere e il nulla, messa in evidenza da principio di non contraddizione, trova la sua piena realizzazione in Dio, che è l'Essere per essenza. La libertà pura e assoluta di Dio riguarda il suo rapporto col finito. La *fedeltà* di Dio

(31) *O.c.*, p. 708.

se stesso riguarda la realizzazione in modo infallibile di tutto quello che Egli con libertà sovrana ha deciso di fare, di porre in essere. La libertà di Dio, se è intesa come perfezione della sua volontà, s'identifica con l'essere stesso di Dio e quindi esclude la contingenza. Dio non può non essere libero rispetto al finito. La necessità della libertà in Dio s'identifica col suo stesso essere. Mentre esiste necessariamente in se stesso in forza del suo essere, Dio, sempre in forza del suo stesso essere, è libero rispetto all'intero arco del finito. La libertà rispetto al finito in Dio è la conseguenza necessaria della sua assoluta autosufficienza nell'essere. Pertanto non è affatto accettabile l'affermazione dell'A. secondo la quale « la libertà di Dio, che è senza contingenza o divenire, vista dalla nostra realtà, è pura contingenza ». Non è la libertà immutabile di Dio, che è pura contingenza, ma è la posizione degli effetti, cioè degli enti finiti, che è contingente. L'unico identico atto di volere in Dio è necessario rispetto a Dio stesso, è libero rispetto alle sue creature. Perciò è inintelligibile l'affermazione dell'A. secondo la quale, visto il dato di fatto della nostra storia, « Dio non sarebbe senza creatura e Gesù di Nazareth, mentre noi e Gesù di Nazareth avremmo potuto non essere ». Se la creazione e l'Incarnazione non scaturiscono dalla natura di Dio, ma dalla sua libera volontà, Dio è Dio anche indipendentemente da noi e da Gesù di Nazareth. La nostra esistenza e quella di Gesù, cioè del Verbo in quanto incarnato, dipendono da un decreto sovranamente libero di Dio. Se l'A. afferma che Dio è nella sua essenza libertà pura e assoluta, deve logicamente sostenere la non necessità e quindi la contingenza dell'esistenza nostra e di quella di Gesù in quanto uomo.

## III. LA REINTERPRETAZIONE DELL'INCARNAZIONE

### 1. *Gesù è Figlio di Dio in senso proprio?*

Il nostro A. sia pure attraverso affermazioni contraddittorie riconosce in *Gesù. La storia di un vivente* la trinità delle Persone in Dio. Ma questo comporta pure il riconoscimento di una vera Incarnazione della seconda Persona, cioè del Figlio? Dal modo come l'A. si esprime non appare affatto che egli riconosca una Incarnazione nel senso vero della parola. Per l'A. Gesù uomo non è il Figlio di Dio. Infatti, l'A. sostiene che « l'uomo Gesù, proprio in quanto uomo, è questa persona grazie alla sua relazione essenziale col Padre... Per Gesù la sua relazione col Padre *nella sua umanità* lo costituisce Figlio »

(32). Di quale relazione si tratta? Di quella metafisica, cioè della dipendenza radicale propria di ogni creatura da Dio? Ma questa è assolutamente insufficiente a costituire Gesù Figlio del Padre, essendo comune a tutte le creature. D'altra parte, Gesù non può essere costituito il Figlio del Padre in senso naturale « nella sua umanità », perché procede dal Padre per generazione naturale non « nella sua umanità », ma nella natura divina. Gesù può essere Figlio di Dio anche come uomo (in senso specificativo e non formale) solo a condizione che il possessore della natura umana sia la Persona del Figlio che procede dal Padre per vera generazione nella natura divina. Subiettata nel Figlio, la natura assunta viene a sussistere in forza della relazione di filiazione eterna, che collega il Figlio al Padre e in questo senso è verissimo affermare che Gesù come uomo è Figlio di Dio in senso proprio.

Come è dato vedere, perché Gesù sia anche come uomo Figlio di Dio si richiede che in Lui non vi sia la persona umana, cioè il soggetto possessore della natura umana. Ma per il nostro A. l'uomo Gesù è Figlio di Dio senza alcuna perdita di umanità: « *Anipostasi* », afferma l'A., in quanto perdita di personalità umana, va dunque esclusa in Gesù (33). Dalla unione più intima della « persona umana » di Gesù col Padre non può scaturire nessuna relazione di filiazione propria di Gesù verso il Padre, perché è assente il fondamento naturale di codesta relazione, cioè la generazione naturale.

L'A. riconosce che il fondamento della esperienza dell'Abba in Gesù è il Verbo (34) ma anziché trarre la conclusione che Gesù è Figlio di Dio in senso proprio in quanto la sua umanità è subiettata, ipostatizzata nel Verbo, continua affermando che nella sua umanità Gesù è così intimamente « dal Padre » che *proprio in questo* egli è « Figlio di Dio » (35). Gesù nella sua umanità può essere così intimamente « dal Padre » solo a condizione che il Padre generi anche in quella umanità il suo Figlio facendo in modo che questi ne sia il soggetto possessore. Per il nostro A. l'uomo Gesù non è il Figlio di Dio in senso proprio, perché Egli in quanto uomo è una « persona umana ». Questo apparirà meglio dalla reinterpretazione che l'A. ci ha offerto della Definizione Calcedonese in *Gesù. La storia di un vivente.*

(32) *O.c.*, p. 695.
(33) *Ivi.*
(34) *O.c.*, p. 697.
(35) *O.c.*, p. 695.

## 2. *Il senso della Definizione Calcedonese*

I criteri epistemologici di Schillebeeckx da noi esaminati trovano il loro punto o momento forte nella « reinterpretazione » della definizione di Calcedonia. Distinguendo tra elementi strutturali o immutabili ed elementi congiunturali o mutevoli del pensiero umano, il nostro A. sostiene che nella Definizione Calcedonese l'elemento strutturale del concetto di persona è dato dalla costituzione della persona come relazionalità o interpersonalità, mentre l'elemento congiunturale, cioè contingente, proprio del tempo e della situazione culturale del Concilio di Calcedonia, consisterebbe nell'anipostasia, cioè nel fatto che la natura umana di Cristo sarebbe priva della sua personalità ontologica, sostituita da quella divina del Figlio di Dio. Ora, a suo parere, il dogma di Calcedonia resterebbe intatto qualora lo si spogliasse dell'elemento congiunturale (assenza di persona umana in Gesù) e si sostenesse una identificazione ipostatica tra il modo di essere personale umano di Gesù e il modo di essere personale infinito del Figlio di Dio. L'elemento strutturale della persona è la relazione di una persona ad un'altra: « Essere persona implica interpersonalità » (36).

Il Concilio di Calcedonia fu convocato per respingere due errori: il monofisismo e il nestorianesimo. Il primo sosteneva in Cristo che una sola era la natura della carne e della divinità e che quindi Cristo era uno *e* nella natura *e* nella personalità. Il secondo divideva il Cristo in due figli, soggetti o persone fisiche, uniti tra di loro per via di amicizia e di affetto e compiacenza. Il Concilio respinse e condannò tutti e due questi errori. Contro il primo affermò in Cristo l'esistenza di due nature integre, perfette. Contro il secondo escluse la pluralità di persone in Cristo affermando l'unità fisica o reale di persona costituita dalla *persona* dell'eterno Figlio di Dio, il quale è uno e lo stesso soggetto, possessore, *e* della natura divina *e* della natura umana: *una sola persona fisica, reale in due nature.*

Il Concilio, prescindendo da qualsiasi scuola di filosofia del tempo e da qualsiasi scuola filosofica futura, rigettò la dottrina nestoriana e qualsiasi altra dottrina che sostenga una pluralità fisica, reale di persone in Cristo. La mente del Concilio è chiarissima: « His igitur cum omni undique scrupolositate et diligentia a nobis dispositis, definivit sancta et universalis

(36) SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 701.

Synodus, *alteram fidem* nulli licere proferre vel conscribere aut componere aut sentire aut docere aliter » (37).

Il Concilio ripete per ben otto volte l'espressione *un solo e medesimo* per mettere in luce *l'unità* fisico-ontologica di essere o di soggetto o individuo in Cristo rispetto alle due volte nelle quali adopera i termini *ipostasi* e *persona*. Da ciò è doveroso concludere che tra le espressioni: *un solo e medesimo* e *una sola persona* e *una sola ipostasi non c'è alcuna differenza concettuale* e di *significato*, ma solo di terminologia.

Il senso comune degli uomini suole esprimere l'unità di un individuo umano dicendo che egli è un *solo e medesimo*, composto di anima razionale e di corpo, che mangia, beve, cammina, sente, soffre, pensa e vuole liberamente il bene morale impegnando la propria vita per Dio oppure costituendo se stesso fine ultimo della medesima. La medesima unità può essere espressa in termini tecnici dicendo che un individuo razionale è una sola persona, ipostasi o soggetto che possiede una determinata natura razionale mediante la quale esplica la propria attività. Il Concilio Calcedonese, prescindendo da qualsiasi scuola filosofica o contesto culturale, adopera nello *stesso senso* concreto le due espressioni a proposito dell'unità di Cristo, con questa differenza che la prima formula *un solo e medesimo* è più popolare e accessibile alla mente di tutti, la seconda *una persona in due nature* è più tecnica e scientifica.

Il contenuto della Definizione Conciliare è oggettivamente vero non nel senso che le parole avrebbero oggi, ma in quel senso che avevano quando e dove furono adoperate.

I termini « ipostasi e persona » oggi vengono interpretati in chiave psicologica, cioè di coscienza e libertà. Interpretare codesti termini usati dal Concilio Calcedonese in chiave psicologica comporterebbe non solo la negazione della Definizione Conciliare, ma metterebbe il Concilio in contraddizione con se stesso. In effetti il Concilio mentre afferma che Cristo è un solo e medesimo soggetto, afferma pure che è perfetto Dio e perfetto uomo, « composto di *anima razionale* e di corpo », attri-

(37) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova Collectio*, VII, 115 A. « Bien que les concepts d'*hypostase et prosópon* n'aient pas encore été définis, le sens du dogme de Chalcédoine est parfaitement clair. Les Pères veulent dire qu'alors qu'il y a une distinction réelle entre les natures divine et humaine, le Christ doit être néanmoins décrit comme "un", comme "une seule personne ou hypostase". Cette affirmation pouvait se faire indépendamment de toute définition précise du contenu métaphysique de ces concepts » (A. GRILLMEIER *Le Christ dans la Tradition chrétienne* [tr. dall'ingl.] Parigi 1973, p. 558).

buendogli la coscienza e la libertà, che sono le caratteristiche della natura umana in quanto tale. Se Cristo è vero uomo non può non avere la coscienza e la libertà; tuttavia la sua unità in quanto individuo o soggetto non è costituita da codeste proprietà, ma dall'ipostasi del Verbo divino. L'unità in Cristo è situata in un piano superiore e diverso. « Per usare un'espressione paradossale, il criterio di verità di una formula dommatica non è ciò che essa dice, ma ciò che l'autore intese dire » (38). Ora il Magistero a Calcedonia intese dire che Cristo, sotto l'aspetto ontologico-personale è un *solo e medesimo soggetto,* Dio perfetto e uomo perfetto ad un tempo. Codesta costituzione di Cristo è immutabile, poiché come lo dimostra l'evento della Risurrezione, il Figlio di Dio si è unita una natura umana per l'eternità: « Gesù Cristo ieri e oggi, egli sussiste anche nei secoli ».

L'eresia nestoriana negava la realtà stessa dell'Incarnazione, aderendo alla dottrina aristotelica della persona. I Padri facevano osservare ai nestoriani, che il concetto aristotelico (e diciamo pure «naturale») di persona non era tale da non poter essere perfezionato dalla Rivelazione. Una determinata natura, non per il fatto stesso che esiste in *rerum natura,* è *eo ipso persona, ipostasi,* cioè realtà sussistente in se stessa; perché ciò si verifichi, si richiede che esista in se stessa e per se stessa e in nessun modo in un'altra realtà. Ora, la natura umana di Cristo è certamente una realtà fisica, naturale, ma non è persona, ipostasi, perché non esiste in se stessa, *ma sussiste nel Verbo.* Questa verità non è nota al lume naturale della ragione, ma la si crede solo mediante la Rivelazione. La ragione umana, in questo campo, sperimenta la sua limitatezza e, perciò, deve ammettere che alla perfetta ragione di persona si richiede una altra caratteristica, o nota essenziale — la non assunzione da una ipostasi, o persona, di ordine superiore, trascendente, divino —, che si può conoscere solo mediante il lume della Fede.

Ritenere che la tesi, secondo cui la Definizione Calcedonese sarebbe dipendente dalla filosofia del tempo, è in flagrante contraddizione con la realtà storica e con la trascendenza del contenuto della Rivelazione. In effetti, la Definizione Calcedonese si fonda sulla distinzione tra natura (physis) e persona (hypostasis); essa sancisce, in Cristo, l'unità di persona e la dualità di natura su due piani diversi. Tale formula, già coniata da Ter-

(38) M. FLICK, S.I., *La svolta antropologica in teologia,* in *Civiltà Cattolica* 121 (1970) 221.

tulliano nel 213 — e, quindi, non dipendente necessariamente dal linguaggio culturale del tempo! — ha un significato che non era neppure sospettabile nell'ambiente ellenistico. Il concetto di persona, in genere, non era del tutto ignoto al mondo greco, ma non era nettamente liberato da quello di uomo, di individuo umano (39); mentre era del tutto ignota, nell'ordine reale, la separazione tra natura e persona. Era pure del tutto ignota alla filosofia pagana la possibilità che una natura concretamente esistente non sussistesse in se stessa, ma sussistesse in una ipostasi di ordine superiore. Prova ne è l'eresia di Nestorio, il quale adottando il modo di pensare del suo ambiente, riteneva impossibile che una natura esistente fosse sprovvista del suo « prósopon » naturale (40). Se la Chiesa si fosse elle-

(39) « Disons plutót que chez Aristote et les anciens en général, le concept de personne n'est pas nettement dégagé de celui d'homme, d'individu humain, de vivant intellectuel. Mais ne pas distinguer une chose d'une autre ne signifie pas réduire celle-ci à celle-là ou vice-versa. C'est simplement saisir l'une et l'autre dans la confusion. Ne disons donc pas qu'Aristote réduit la personne à l'individu ou à la nature: ce qui est vrai, c'est que ces notions n'ont pas reçu chez lui l'elaboration technique qu'elles recevront dans la suite. Mais enfin il connait fort bien la différence entre la substance seconde et la substance première, entre l'homme en général et Socrate ou Callias. Et il est un peu excusable de n'avoir pas prévu certains raffinements notionnels issus de controverses dont il ne pouvait avoir le moindre soupçon et auxquels nul ne pense dans l'usage courant du mot: personne. Avec cela, nous reconnaissons volontiers que le flottement de sa doctrine touchant l'individualité du *nous* et, par voie de conséquence, l'immortalité de l'âme humaine, ne lui permet pas de donner à l'individu humain sa pleine valeur. Mais l'erreur, ici, porte plutôt sur la nature de l'homme. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, d'Aristote, il reste, nous semble-t-il, qu'à un sujet intelligent et libre, rien ne manque de la dignité propre à l'être personnel ». (J. DE FINANCE, *La personne et l'autre*, in *Aquinas* 16-1973-18-19). Sull'argomento relativo alla scoperta della « persona » e della « interpersonalità » e « dialogo » da parte della teologia cristiana (cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2.a ed., Parigi 1944; A. HALDER, *Person (I Philosophisch)*, in L. Th K, VIII (1963) 288, II Theol., Wortverwendung; W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 382-386; ID., *Person*, in RGG 3V, 230-235. C. J. DE VOGEL, *The concept of personality in Greek and Christian Thought*, Washington D.C. 1963, contesta alla teologia di aver scoperto l'idea di « persona »; l'A. si riallaccia, sostanzialmente, alla tesi del P. De Finance sopra esposta. In realtà, bisogna distinguere tra l'apparizione del termine « persona » e la nozione che l'uomo ne può avere con la sua ragione naturale e la precisazione del concetto di persona, apportata dalla Rivelazione (cf. M. MUELLER - A. HALDER, *Person*, in *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 1115-1127). Con le riserve, si può consultare *Person* in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961.

(40) « Non si deve concepire un'essenza senza ipostasi, come se l'unione fosse avvenuta in essenza e ci fosse una sola persona (*prósopon*) d'una sola essenza. Ma le nature sussistono nelle loro persone e nelle loro essenze e nella loro persona d'unione » (NESTORIO, *Libro di Eraclide*, pp. 193-194).

nizzata a Calcedonia, avrebbe dovuto approvare pienamente la tesi nestoriana, che era il riflesso dell'ambiente culturale del tempo e anche del modo di pensare naturale dell'uomo stesso. Il rigetto della tesi nestoriana è la prova evidente che la Chiesa, non ha adottato il pensiero dell'ambiente ellenistico, ma ha proposto la novità, strabiliante, della Rivelazione, secondo cui il Figlio eterno di Dio è in grado di assoggettare, in tal modo, una creatura (una natura umana) da farla sua proprietà, diventando Lui stesso quello che ha assunto e conservando intatta la Sua trascendenza. Unione puramente ipostatica, senza mescolanza delle nature. E' questa la novità di cui Calcedonia si è fatta garante e di cui il pensiero classico non poteva neppure sospettare la possibilità. La de-ellenizzazione della Definizione Calcedonese, pertanto, è avvenuta nel momento stesso dell'adozione del linguaggio ellenistico, in quanto la formula fu accettata soltanto dopo che era stata spogliata — almeno parzialmente — del significato filosofico-gnostico, medio-platonico, ad essa collegato (41). A Calcedonia — se è permesso così esprimerci — si è verificata la cristianizzazione dell'ellenismo e non viceversa. Nel campo dogmatico, « la ellenizzazione è colpa dell'eresia e la de-ellenizzazione è merito dell'ortodossia » (42).

Il significato di Calcedonia sta, essenzialmente, nell'aver affermato non solo la distinzione tra natura e persona, ma anche la effettiva loro separazione, in quanto la natura umana assunta dal Verbo, pur essendo una sostanza individua, non possiede la perfezione ultima della sostanzialità, perché non esiste in se stessa, ma esiste totalmente nel Verbo.

---

(41) A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e Cristologia antica* (tr. it.) Brescia 1973, pp. 79-105.

(42) R. CANTALAMESSA, *o.c.*, p. 183. Lo stesso autore mette bene in luce la profonda trasformazione del concetto greco di spazio e, quindi, della trascendenza, operata dalla teologia nicena. Questo tema è stato accuratamente studiato da T. F. TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, Londra 1969, pp. 1-21. La stessa osservazione va fatta a proposito del termine « Pneuma », il quale nella visione del Nuovo Testamento, si ontologizza, passando dal significato dinamico di « modo di agire » del Cristo risorto nella Chiesa, al significato più statico di sostanza (= ciò di cui è fatto Cristo). « Pneuma » da concetto eticamente neutro e impersonale e irriducibilmente legato alla corporeità, passa a indicare una realtà personale, colorata eticamente; una realtà, soprattutto, veramente « spirituale », nel senso moderno del termine, che crea una alterità metafisica ed etica rispetto al corpo, tale da permettere allo schema « Spirito-carne » di esprimere l'antitesi Dio-uomo (CANTALAMESSA, *l.c.*, pp. 180-181; cf. pure G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à St. Augustin*, Louvain-Paris 1945, pp. 535-544; KLEINKNECHT, in Th. W.N.T., VI, 355-357). La stessa osservazione si potrebbe fare a proposito del termine « Logos » e dello schema stesso del reale, proprio dei greci (Dio-universo-uomo) che viene trasformato dai cristiani in senso antropocentrico (Dio-uomo-universo).

Tutto questo sconvolge l'ontologia greca e il modo stesso di pensare « naturale » dell'uomo, per cui, parlare di una ontologizzazione « greca » del dato biblico, o rivelato, è del tutto fuori della realtà. A Calcedonia non si è verificata alcuna ontologizzazione « greca » del dato rivelato, perché l'ontologizzazione autentica del dato rivelato, relativa al mistero dell'Incarnazione, approda a risultati del tutto opposti rispetto all'ellenismo.

A Calcedonia, la Chiesa assume dall'ellenismo i termini per esprimere la sua comprensione del dato rivelato (e, in questo senso, si può parlare di storicizzazione del dato rivelato), ma il contenuto del dato stesso non proviene dall'ellenismo, ma dalla Rivelazione, per cui c'è la possibilità di separare il rivestimento storico, cioè l'espressione « storica », o « grecizzazione » del dato rivelato, dalla sostanza del medesimo. La separabilità tra i due elementi mette in evidenza la trascendenza del contenuto del dato rivelato rispetto a qualsiasi espressione culturale e la capacità di adattamento del medesimo rispetto ad ogni forma culturale.

L'incontro verificatosi tra il Cristianesimo e l'ellenismo, a Calcedonia, può essere riassunto nel modo seguente:

1. I termini « ipostasi » e « prosopon », in quanto significano un soggetto che possiede una natura umana in modo proprio e incomunicabile, hanno un valore universale, immutabile, perché esprimono un dato che si verifica in ogni individuo umano in quanto tale. Se, invece, « ipostasi » e « prosopon » vengono considerati come « segni » per esprimere ciò che costituisce un uomo in quanto persona, in questo caso si può sostenere, a rigore, la loro sostituibilità mediante altri termini;

2. Alla luce della ragione naturale, ogni natura umana è, « eo ipso », una persona umana. E' possibile una natura umana priva della propria connaturale personalità e che sussista in una ipostasi divina? La ragione, lasciata alle sue sole forze, non può dire nulla al riguardo; anzi, sarebbe portata a negare tale possibilità. A questo punto, interviene la Rivelazione, la quale ci fa sapere che il Figlio di Dio ha fatto propria una natura umana, assumendola nell'unità della sua divina persona. La natura umana del Figlio di Dio è completa, come natura, in quanto questa significa ciò che costituisce un uomo, membro della specie, o essenza umana, e principio di attività propriamente umana; ma non è completa nell'ordine della sussistenza;

la completezza, in quest'ordine, le viene dalla sua esistenza nella persona del Figlio di Dio. E', questa, la novità singolare della Definizione Calcedonese, la quale trascende assolutamente l'ellenismo e ogni modo di conoscere naturale dell'uomo.

Da quanto abbiamo esposto scaturisce una conseguenza della massima importanza: la Definizione Calcedonese è così esplicita nel respingere una reale dualità di persone o soggetti che alla dualità reale, fisica delle nature in Cristo *contrappone una altrettanto reale e fisica unità di persona* per cui qualsiasi teoria che ammetta in Cristo una pluralità di soggetti o di modi di essere personali, distinti tra di loro, si contrappone direttamente alla dottrina conciliare.

### 3. *Intorno ad una difficoltà mossa dal nostro A.*

Il nostro A. sostiene che il Concilio di Calcedonia non affermò mai che in Cristo non vi sia la persona umana; esso parla solamente « di una sola persona » (43). La colpa della negazione di « una persona umana » in Cristo sarebbe della tradizione neo-calcedonese, la quale avrebbe elaborato un concetto di « umanità anipostatica per salvaguardare la definizione calcedonese sull'unica persona divina in Cristo » (44).

La tesi del nostro A. è veramente singolare! Essa cozz contro il tenore stesso della Definizione Conciliare, contro l'in terpretazione datane dal Magistero lungo il corso dei secoli e contro l'unanime consenso dei teologi.

Nel proemio alla Definizione il Concilio calcedonese dichiara la sua intenzione di opporsi all'errore nestoriano che divide il Cristo in due figli o soggetti fisici uniti tra di loro per via di affetto e compiacenza. Quindi passa alla stesura e alla promulgazione della Definizione dogmatica nella quale stabilisce che Cristo è un solo ente o soggetto, un solo e medesimo Figlio, generato dal Padre prima dei secoli secondo la Divinità, il medesimo generato da Maria Vergine Madre di Dio secondo l'umanità. Si noti che il Figlio è già dall'eternità un qualcuno, un soggetto, il quale nella pienezza dei tempi, rimanendo sempre il *medesimo* soggetto, viene generato secondo l'umanità. Non viene, pertanto, generato come vuole il nostro A., « un modo di essere personale umano sia psicologicamente che on-

(43) SCHILLEBEECKX, *Gesù. Storia di un vivente*, p. 604.
(44) ID., *ivi.*

tologicamente », cioè la persona umana di Gesù, la quale poi verrebbe sia pure simultaneamente integrata dal modo di essere personale divino del Figlio, ma è la stessa persona — il Figlio eterno — che è termine di due generazioni: divina e umana. Il Concilio specifica ulteriormente la Definizione affermando che « si deve riconoscere un solo e medesimo Cristo Figlio Signore Unigenito in due nature... le quali confluiscono in una sola persona e una sola ipostasi, non spartito o diviso in due persone, ma un solo e medesimo Figlio, Unigenito Dio Verbo » (45). Il Concilio parla chiaramente di *una sola* persona, di un *solo* Figlio Unigenito esistente non in due persone o risultante dall'unione di due persone, ma *in due nature.* Quindi *unità* fisica reale sul piano della persona e *dualità* reale sul piano delle nature. Di conseguenza, la persona in Cristo non segue necessariamente il numero delle nature, cioè non si moltiplica secondo la pluralità delle nature e pertanto non può competere alla natura assunta la propria personalità.

La persona, per il Concilio, è l'ente o soggetto che possiede un determinato modo di essere naturale, cioè una natura individua intellettuale; la natura, invece, designa la struttura o costituzione profonda di un ente, il quale si distingue da altri enti aventi una struttura o costituzione diversa. In Cristo, secondo il Concilio, unica è la persona, ma due sono i modi (o strutture profonde) secondo i quali Egli esiste. Ora l'unità di persona in Cristo non è costituita dal fatto che le due persone o modi di essere personali (secondo il modo di esprimersi del nostro A.) sono in tal modo uniti da costituire una sola persona (una sola persona in due persone), ma dal fatto che la persona divina del Figlio si è appropriata la natura umana, la quale pertanto non è persona, sussistente cioè in se stessa, ma esiste nel Figlio. Per il Concilio l'unità della persona in Cristo è costituita dall'assunzione della natura umana o modo di essere uomo da parte del Figlio eterno di Dio. Per questo le due nature o modi di essere, Dio e uomo, confluiscono, hanno come termine la persona del Figlio. Dell'unico Figlio, Unigenito si predica e la generazione eterna dal Padre e la generazione temporale della Madre. Ma il Figlio è tale cioè persona o ipostasi non nel tempo ma dall'eternità. Dunque l'unità di persona in Cristo è costituita dall'unica persona del Figlio. Se si ammette, come vuole il nostro A., che Gesù uomo è un modo di essere personale umano, si deve logicamente ammettere che Maria Vergine non è la Madre di Dio (Theotocos), ma è la madre

(45) MANSI, *o.c.*, VII, 115 A.

dell'uomo-persona Gesù e così il mistero dell'Incarnazione è negato alla radice.

Come si può facilmente rilevare c'è una contraddizione palmare tra la formula calcedonese: *una persona in due nature* e la formula del nostro A.: *una persona in due persone.* Per il Concilio c'è distinzione tra persona e natura, mentre per il nostro A. detta distinzione non solo non esiste di fatto, ma non può esistere neppure *de jure,* perché secondo lui l'assenza della personalità umana in Cristo (l'anipostasi) sarebbe lesiva della integrità della perfezione della natura umana. Ora per il Concilio, Cristo è perfetto sia nella divinità (natura divina) che nella umanità (natura umana), pur essendo una sola persona. Quindi l'unità di persona (divina) non lede affatto la perfezione della natura umana, la quale, anzi, esistendo nel Verbo, come dice il Concilio Cost. III, non viene distrutta ma divinizzata (46).

La tesi del nostro A. si oppone direttamente anche al pensiero di S. Leone Magno, il Pontefice del Concilio di Calcedonia. Afferma il Pontefice a proposito dell'errore nestoriano: « nam sicut Nestorius non est toleratus affirmans beatam Mariam hominis tantummodo fuisse genitricem, qui postmodum sit a Verbi deitate susceptus, *duabus scilicet personis distincti atque divisis,* ut non esset filius hominis qui Filius Dei neque *unus* Christus in utraque natura » (47). Si noti qui la chiarezza con cui è individuato bene l'errore di Nestorio: *la dualità di persona.* In Cristo non ci sono due modi personali di essere, due persone, ma una sola persona, quella del Figlio di Dio, esistente nell'una e nell'altra natura!

Non si può forzare il senso chiaro delle parole di un Concilio per fargli dire quello che esso apertamente nega, anzi condanna come eresia!

Non sono i teologi neo-calcedonesi a inventare l'anipostasi in Cristo, cioè l'assenza della persona umana ma è il Concilio Calcedonese che ciò chiaramente afferma. Detti teologi partirono precisamente dalla Definizione Conciliare per dare inizio alla riflessione teologica sul costitutivo formale della persona e quindi sulla costituzione o natura dell'unione ipostatica in Cristo.

LUIGI IAMMARRONE

(46) Cf. *Denz.* 556.

(47) S. LEONE MAGNO, *Epist,* 102, n. 3; PL 54, 986 C.

**QUADRIVIUM EDIZIONI**

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA (c.c.p. 25662164)**

Opere di B. GHERARDINI

IL LAICO: *Per una definizione dell'identità laicale,* pagg. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.

— Alle origini.

— Nell'uso paleocristiano.

— Per una identità laicale.

— . . .

NEL MONDO PER DIO: *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari,* pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

# LA PERFETTA RAZIONALITA' DEL SOPRANNATURALE ATTO DI FEDE

Nella accurata analisi del prof. Luigi Iammarrone della infausta cristologia di E. Schillebeeckx si legge: « La fede, avendo come oggetto la rivelazione del mistero di Dio comunicato all'uomo, è del tutto soprannaturale e pertanto trascende ogni dimostrazione razionale. Indubbiamente, crediamo perché ci sono veri, fondati motivi per credere, ma l'adesione alla rivelazione e al suo contenuto soprannaturale è effetto della grazia divina » (*Renovatio*, aprile-giugno 1984, p. 182).

Esatto. Vorrei però più evidenziare la razionalità dell'atto di fede, affinché i « veri, fondati motivi » di esso non si interpretino, per così dire, come puntelli prudenziali e non — *obiettivamente* — assolutamente dimostrativi. Non pascaliana « scommessa », rischio, ma certezza, proprio derivante da quei motivi. E questo senza minimamente detrarre alla certissima dottrina che la fede è intrinsecamente soprannaturale e un *dono* di Dio. Come farò vedere.

Il *fideismo*, in tutte le sue graduazioni, mortificando la « razionalità » della fede, sembra, in qualche modo, nobilitare la fede stessa, sottolineandone la trascendenza e quindi la superiorità, rispetto alla razionalità naturale. Ma, in realtà, mortifica e offende la fede, rendendola non *sopra*, ma *contro* la natura dell'uomo, di cui infirma la dignità.

L'uomo si eleva al di sopra delle altre creature per non avere solo un « vestigio » del Creatore (come è « vestigio » di

un viandante l'impronta lasciata sul terreno), ma per averne la « immagine e somiglianza » (*Gn* 1, 26), precisamente in quanto dotato di anima, di pensiero, di razionalità e conseguente libertà (ciò nel piano di base, naturale, che diviene, con l'elevazione soprannaturale « formale similitudine »). Dio non può quindi volere e gradire dall'uomo una adesione di fede, compiuta rinnegando o anche solo menomando la sua razionalità e quindi la sua natura. L'uomo ne risulterebbe disonorato: e disonorato risulterebbe il suo atto di fede. E se la razionalità, che nell'ordine pratico diventa illuminata coscienza, deve regolare la iniziativa umana, tanto più è reclamata per quell'atto di fede che decide della vita eterna.

* * *

L'adesione di fede esclude evidentemente la visione diretta di Dio, che si avrà solo nella vita eterna e costituirà la « visione beatifica », dove sarà scavalcata fede e speranza e resterà l'unione divina della carità. Prescindo anche dai casi di intuizioni mistiche.

Di fronte alla Rivelazione, l'uomo ha pertanto il *diritto-dovere* di assicurarsi, innanzi tutto, che esista veramente Colui che ha mandato il suo Inviato: Dio. La più facile assicurazione *razionale* della sua esistenza è data dalla osservazione della mirabile, finalizzata struttura dell'universo, culminante nella vita. Essa postula l'Onnipotente Artefice. Con quale certezza? Fissiamo le idee. E' certo che il Mosè di Michelangelo non può derivare da un blocco di marmo staccatosi e rotolato a caso da una cava, con assoluta certezza esso è dovuto a un artefice. Ma il Mosè vivente — così ogni uomo — è una entità immensamente più complessa, in quanto corpo vivente, di quella statua. Tanto meno quindi può derivare dal casuale o cieco incontro di corpuscoli materiali e tanto più certamente postula il Creatore. Ciò solo considerando il corpo vivente. Ma inoltre nell'uomo si manifesta il fenomeno « sperimentale » del *pensiero*, totalmente, radicalmente immateriale (in sé, ontologicamente, non quanto ai suoi oggetti) che postula un principio efficiente sul medesimo piano: un'anima spirituale, che reclama lo spirituale Creatore.

V'è poi il *diritto-dovere*, sempre nel piano della più ovvia razionalità, di assicurarsi della verità storica del Rivelatore e fondatore della Chiesa, della sua parola rivelatrice e degli atti

che ne hanno autentificata la veridicità (la santità e i miracoli, culminanti nella risurrezione, che sono come il sigillo di Dio della veridica autopresentazione di Gesù, come Uomo-Dio, e di tutto il suo insegnamento).

* * *

Perché allora si può e deve dire che la fede « trascende ogni dimostrazione razionale » ed è un « dono » di grazia?

Sarebbe errato pensare che ciò dipenda dalla *intrinseca* trascendenza dei Misteri, culminanti nella Trinità, nella Incarnazione, nella Eucaristia: misteri nel cui intimo segreto la limitata mente umana non può penetrare (fede « cieca »), pur potendo negare che appariscano elementi contraddittori e quindi razionalmente inammissibili. Tale trascendenza infatti esclude solo la possibilità razionale della scoperta diretta e penetrazione esaustiva di tali misteri, ma non la razionalità della loro « accettazione », fondata nella veridicità del divino Rivelatore. E' deduzione razionale indiretta, ma ancora piena razionalità. Il fatto pertanto di aderire, come è aggiunto anche nel testo da cui sono partito, « non a motivo della intrinseca evidenza, ma per l'autorità di Dio che rivela le verità di fede », non specifica, per se stesso (contro quanto quel testo sembra suggerire) la trascendenza del « dono » di grazia, perché razionalmente, una volta riconosciuta la verità del Rivelatore e della Rivelazione, è perfettamente logico che questa venga accolta proprio per la autorità del Rivelatore stesso.

Indubbiamente, per la loro *intrinseca* trascendenza, i Misteri, quali *oggetto* della Rivelazione, costituiscono già un « dono » divino, essendo ineffabili verità altrimenti irraggiungibili con la ragione. Ma, posta la Rivelazione, la loro accettazione, come ho detto, rientra nella logica della umana razionalità. Saremmo sempre di fronte cioè ad una *adesione* puramente naturale e razionale. Sembrerebbe quindi non necessario, per la « adesione » di Fede (da scrivere ora con lettera maiuscola) lo speciale sostegno della grazia, così da aversi il « dono della Fede ».

In realtà la Fede è essenzialmente « dono », pur senza infirmare minimamente la sua giustificazione razionale *obiettiva*. Lo è per due ragioni: 1) per il superamento delle difficoltà *soggettive* della adesione; 2) per il *modo* della adesione.

* * *

1) Le motivazioni razionali della Fede — i classici « motivi di credibilità » — sono bensì « obiettivamente » imbattibili, e non possono mancare perché l'atto di Fede sia degno della creatura razionale. Ma sono certezze derivanti non dalla visione intuitiva di Dio, bensì dall'argomentazione deduttiva, che si presta a difficoltà e cavilli.

Prima di tutto vi è la spontanea tendenza umana a polarizzare l'attenzione sulla realtà materiale e sensibile, giacché dai sensi parte l'attività conoscitiva, che si eleva poi a quella intellettiva. L'astrazione intellettiva ha bisogno dell'appoggio dell'immagine materiale. Da ciò la difficoltà ad ammettere realtà totalmente immateriali. Lo studio scientifico della natura induce facilmente a sviluppare la concezione riduttiva della realtà al livello solo materiale, essendo tutto legato ai controlli sperimentali dei fenomeni materiali: tanto da creare, nell'ambiente scientifico, una specie di « rispetto umano » contro le affermazioni di realtà spirituali.

Ma poi bisogna tenere ben presente che l'adesione di Fede non riguarda una realtà astratta ed estranea alla vita vissuta; bensì incide profondamente in essa. Non si tratta di convenire su l'una o l'altra formula matematica, ma di impegnarsi in un diverso modo di esistenza: e quella coerente con la prospettiva religiosa impone una disciplina talora abbastanza costosa. Ma, a prescindere anche da queste particolari prospettive, viene troppo spesso dimenticato e va invece tenuto ben presente che la Fede, come virtù infusa, è sottoposta come tutte le virtù alle contrarie *tentazioni*, alimentate sia dalle tendenze naturali ora accennate, sia dal nemico satanico: il che pone l'anima in qualche modo tendenzialmente resistente alla adesione di Fede, così da rendere tale adesione un atto di meritoria vittoria.

Quando i miscredenti parlano di piena imparzialità critica della loro negazione si illudono o nascondono tutto ciò.

Già S. Paolo li sferzò: « Fin dalla creazione del mondo infatti gli attributi invisibili di Dio, tanto la sua eterna potenza come la sua divinità, con la riflessione della mente sulle cose create si ravvisano. Essi quindi sono inescusabili » (*Rm* 1, 20). E Gesù, a quanti lo rifiutavano: « Come potreste credere voi, che andate in cerca di gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dal solo Dio? » (*Gv* 5, 44).

Le difficoltà e i cavilli che la miscredenza oppone alla prova razionale della Fede raggiungono misure così enormi, anche da parte di personalità dottissime, da evidenziare l'aspetto di « tentazione » cui ho sopra accennato (tentazione dalla quale non può troppo facilmente escludersi qualche intervento satanico). Per fissare le idee, restiamo alla premessa fondamentale della Rivelazione: l'esistenza di Dio. La prova poggia essenzialmente sul « principio di causalità » che viene pacificamente applicato anche in tutti gli eventi della vita pratica. Scocca quella scintilla? Ne è causa la tensione elettrica. Ti si è slogato un piede? Ne è causa quella brutta caduta. Ma ecco celebri filosofi che rifiutano tale elementare principio, riducendolo a sola « successione di tempo », senza nessuna « dipendenza » dell'« effetto » dalla « causa » (David Hume); prima c'era la tensione, poi la scintilla; giudicano arbitrario far dipendere questa da quella! E così via. Quel Mosè dipende dallo scalpello di Michelangelo? No, sappiamo solo che prima c'era Michelangelo e poi la statua! Impressionante è vedere con che dovizia di distinzioni e cavilli i critici discutono pro e contro queste tesi semplicemente pazzesche, talora raccogliendo larga messe di consensi.

Si pensi, per es., all'evoluzionismo neo-darwinista, quasi oggi universalmente ammesso, inteso nella maggioranza dei casi con esclusione di qualsiasi superiore intervento ordinatore, nemmeno iniziale, considerato cioè come puro risultato del casuale, cieco incontro degli elementi e delle forze naturali, automaticamente selezionatosi lungo miliardi di anni. Chi oserà ammettere che quel blocco di marmo staccatosi per caso dalla cava e rotolando a valle diventi quella statua? Cesserà forse la impossibilità, prolungando quel cieco rotolamento per miliardi di anni? Ma per quell'evoluzionismo generalmente ammesso in campo scientifico è proclamato proprio questo; anzi molto più: quanto più informe era la materia primordiale rispetto al marmo e quanto più meravigliosa è l'intima struttura del Mosè vivo rispetto alla sua effige di marmo.

E' evidente quindi la necessità dell'ausilio, del « dono » della grazia per superare tante difficoltà e tanti cavilli che impediscono la *soggettiva* apertura agli *obiettivi* « motivi di credibilità ». Non che l'impulso della grazia sostituisca uno o l'altro anello della catena logica, razionale, dimostrativa della verità della fede; bensì ne illumina la comprensione. Paragonando il cammino razionale verso la Fede a una ardua ascensione verso la vetta, il « dono » illuminante della grazia simboleggia la e-

sperta guida che accompagna lo scalatore: il quale però è sempre lui, sostenuto da tale guida, che compie tutto il cammino.

Naturalmente l'itinerario razionalmente giustificativo della Fede, l'evidenziamento dei « motivi di credibilità » — circa Dio, Cristo, Chiesa — impegna analiticamente e direttamente le personalità idonee alla analisi critica. Per gli altri tutto è praticamente riassunto implicitamente nella fiducia all'illuminato educatore, all'illuminato maestro.

* * *

2) Ma il « dono » non si risolve solo in questo sostegno per arrivare alla giustificazione razionale della Fede. Questa giustificazione non costituisce ancora la intrinseca « adesione di Fede ». Crea solo la *credibilità*, non la *Fede*.

Riconoscere razionalmente — bensì, come si è visto, col divino aiuto, per cui anche questo è « dono » — la verità di Dio, di Gesù, del suo insegnamento, della Chiesa, resta ancora nel piano astratto, speculativo, distaccato dall'atto vitale della Fede. Nel riconoscere, al termine dell'itinerario dimostrativo, tali verità vi è bensì una loro accettazione, ma solo nell'astratto e naturale piano intellettivo. C'è stata la soprannaturalità, il « dono » della assistenza divina lungo l'itinerario dimostrativo; ma, ad itinerario compiuto, l'atto di tale riconoscimento resta naturale: manca ancora, pur col già acquisito *oggetto*, il *modo* della vitale e soprannaturale « adesione di Fede ».

Così quanto al « merito » che non può mancare in tale « adesione », in quanto riguarda la « virtù » della Fede. Il corrispondere ai divini aiuti, durante l'itinerario dimostrativo razionale, è certo meritorio, ma non lo sarebbe l'atto finale di riconoscimento della verità rivelata, se restasse sul piano della pura « credibilità » razionale.

Che tale « riconoscimento » non sia senz'altro salutare e meritorio è evidenziato dal fatto che anche i dannati, anche il demonio hanno la evidenza delle verità rivelate; ma per trarne solo odio e ribellione: « Anche i demoni credono e tremano » (*Gc* 2, 19). A Gesù dicevano: « Tu sei venuto per mandarci alla rovina! So chi tu sei: il Santo di Dio! » (*Mc* 1, 24); « Che cosa ho io da vedere con te, Gesù, Figlio di Dio Altissimo? » (*Mc* 5, 7). A suo tempo constateranno, con assoluta certezza, la risurrezione di Gesù, ma rimarranno nello stesso atteggiamento.

V'è dunque una essenziale differenza tra il *riconoscimento* della verità rivelata e la *adesione di Fede.*

Quei rinomati biblisti che con sofisticati cavilli, confondendo il « fatto » con il « modo » (implicante il « Mistero » dello stato glorioso di Gesù risorto), infirmano la « piena storicità » della risurrezione di Gesù, nonostante le circostanziate e chiarissime narrazioni dei Vangeli, adducendo a conferma che, supposta la *certezza* storica di un tale fatto fondamentale per la Fede, mancherebbe la meritoria *libertà* di adesione alla Fede stessa (la quale cioè sarebbe, contro la sua natura, necessitata), dimenticano la suddetta differenza tra « riconoscimento » e « adesione di Fede ». Quest'ultima va al di là del puro riconoscimento storico e razionale del fatto. E non pensano che negare la *certezza* del « fatto » significa offendere la dignità dell'uomo chiamato alla Fede come creatura razionale e offendere la Fede stessa come se fosse contraria alla razionalità umana.

Veniamo ora a precisare come il *modo* della adesione di Fede va al di là della pura giustificazione razionale di essa.

L'« adesione » di Fede non si ferma all'*oggetto,* o direttamente raggiunto dalla ragione (come la esistenza di Dio e dell'anima) o conosciuto bensì solo per mezzo della Rivelazione, ma in quanto dimostrata dalla ragione stessa, storicamente e logicamente, autentica e credibile (Gesù, la Chiesa, i « Misteri » della Fede). Essa, mentre accetta l'« oggetto », lo trascende, va al di là di esso, si eleva a Dio, precisamente in quanto *Rivelatore* dell'« oggetto » stesso (sia dei « Misteri », sia delle altre verità, raggiungibili, filosoficamente o storicamente con la sola ragione, ma ribadite e ulteriormente illuminate e integrate dalla Rivelazione). Non si tratta più delle verità solo in quanto tali, ma in quanto dominate dall'adorabile Rivelatore e donatore. Noi siamo come mendicanti del tesoro della verità rivelata. Non l'abbiamo semplicemente trovata (anche questo, come si è detto sopra, non senza il necessario aiuto della grazia), ma ricevuta direttamente dalla mano del Benefattore Divino, a cui l'anima si volge con assoluta adorante fiducia. L'« oggetto » prezioso è accolto come suo « dono », aderendovi quindi — per dirlo con la esatta espressione dell'autore inizialmente citato — « con forza incondizionata », ossia *vitalmente,* al di là della pura fermezza logica. Questo « modo » di adesione implica adorante riconoscimento del Divino, Onnipotente Rivelatore, cieca fiducia (ecco la Fede, dagli occhi bendati), obbedienza, ossequio.

Si rifletta alla contrapposizione — pur davanti alla mede-

sima verità conosciuta — tra questo atteggiamento interiore e quello del rigetto del Rivelatore, da parte del demonio. Qui interviene la libera volontà, che rende *libero* l'atto di Fede e lo rende intrinsecamente *meritorio* (a parte il merito della corrispondenza alla « grazia » anche nel cammino della giustificazione razionale). Il demonio è ormai fissato nel suo primordiale rifiuto di Dio. Il credente è chiamato invece ad aprirsi alla Fede. L'atto di Fede associa così, vitalmente, alla intelligenza che *vede* e dice: « credo », la volontà che *vuole* ricevere quel tesoro come « dono » dell'adorabile Rivelatore. La *D.V.* del Vat. II, riallacciandosi alle definizioni del Vat. I, così sintetizza: « A Dio che rivela è dovuta l'*obbedienza della fede*... con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da Lui » (5/877).

La verità cui si aderisce con questo atto di fede non ha quindi il solo intrinseco *valore* del suo contenuto (« oggetto »). Ad esso viene associato anche quello infinito del Divino Rivelatore. Vani sono pertanto i tentativi oggi alquanto diffusi (anche nel quadro del « movimento ecumenico ») di ridurre l'obbligo della Fede alle sole verità cosiddette « principali ». Se il valore intrinseco può essere diverso, così da potersi stabilire una « gerarchia » di importanza delle verità di Fede, unico è il valore infinito, per così dire, del *sigillo* del Donatore. Respingendo o trascurando una verità rivelata, anche relativamente piccola, non è offesa tale sola verità, ma sempre *tutta* la infinita maestà del Rivelatore. E' in questo senso che va intesa l'adesione di Fede « per l'autorità del Rivelatore »: non solo in quanto la sua garanzia è « razionalmente » giustificata (secondo il rilievo che ho già fatto a suo luogo), ma in quanto tale adesione implica l'ossequio e l'obbedienza al Divino Rivelatore, su ogni verità da Lui rivelata.

* * *

Questa superiore, *vitale* adesione di Fede è soprannaturale e non può avvenire che sotto il diretto influsso della *grazia*. Questa, già operante a sostegno dell'itinerario razionale che conduce alla certezza della « credibilità », è tanto più intrinsecamente necessaria per far emettere il trascendente atto di Fede: « Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre, che mi ha mandato » (*Gv* 6, 44). Senza la grazia si ha l'opposto atteggiamento del demonio, che pur non poteva non avere la evi-

denza della verità: non l'accettazione, ma ripulsa del « dono » e quindi del Donatore: « Che cosa ho io da vedere con te, Gesù, Figlio dell'Altissimo? » (*Mc* 5, 7). La miscredenza, in fase colpevole (si ricordi il succitato *Gv* 5, 44) ha un analogo atteggiamento, che essa cerca di giustificare invano cavillando contro le prove della « credibilità » (con la differenza che il demonio era ormai fuori della economia della grazia, mentre al colpevole miscredente non resta che arrendersi ad essa). Così la *D. V.*, riallacciandosi al Vat. I: « Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre (ecco gli aiuti per la "credibilità") e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità (ecco l'ispirazione per emettere l'atto di Fede) » (l.c.).

La soprannaturale adesione di Fede, come ogni virtù, può avere tanti gradi, secondo la maggiore o minore corrispondenza alla grazia: adesione più o meno forte, con più o meno fervoroso ossequio a Dio. Chi ha la Fede, riconosca umilmente di averne poca, rispetto a quella capace di « spostare le montagne » (*Mt* 17, 20). E preghi perché si accresca: « Credo! Soccorri la mia poca fede » (*Mc* 9, 23); « aumenta la nostra fede » (*Lc* 17, 5). Così la *D.V.*: « Affinché l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni » (l.c.).

PIER CARLO LANDUCCI

# QUADRIVIUM EDIZIONI

**GENOVA**

**Via XII Ottobre, 14**

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« E' una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. Il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

## Le « Moradas del castillo interior »

*(parte quinta)*

### 2. *Metafore e simboli:*

#### *a) il « camino »*

Il tessuto della scrittura teresiana è costruito su una fittissima orditura di metafore, simboli, allegorie e similitudini per la sua propria natura di linguaggio analogico; cioè, come abbiamo detto, obbligato ad una approssimazione più o meno distanziata quanto più o meno la materia consente una esatta specularità tra le « cosas de acá » e le « cosas del espíritu ». Cercheremo di districarci dentro la folta ramificazione interna tra immagini oggettuali e perifrastiche, tipologie esemplari e metafore verbali, soprattutto a causa di continui interscambi di semi, riprese e utilizzazioni entro un ambito abbastanza ristretto di figure di base. Queste sono certamente assai ricche di valenze possibili le quali, comunque, non fanno che evidenziare maggiormente il travaglio retorico di Teresa, nel tentativo di realizzare nella sua scrittura una via reale all'anima verso Dio. Vorremmo dire che forse lo sforzo più cospicuo è quello di proporre una serie di strumenti per la salvezza dell'anima, attraverso l'esempio diretto di un'esperienza eccezionale ma che, soprattutto, oltre alla didattica della « oración de unión » — verifichi e dimostri la possibilità dell'incontro dell'uomo con Dio. E attraverso il rapporto con le cose, seppure per via analogica, si attua una doppia lettura del cosmo nelle due direzioni, come tentativo di rivelazione e penetrazione delle leggi nascoste del mistero divino e, appunto perché fatto segno di

quella realtà soprannaturale, come portatore meraviglioso di un disegno trascendente. In questo senso, Teresa indica allo stupore ammirato del lettore una serie assai ampia di immagini, situazioni, modi di comportamento, episodi e ricordi di storia personale, scene di vita naturale, ecc. tratti dalla quotidiana, umile ma attenta osservazione, dalla conoscenza di sottili realtà psicologiche e fisiologiche elevate al rango di significative figure di convergenza — entro giusti limiti — tra l'esperienza persino più minuta e abituale dell'uomo e la rappresentazione e descrizione delle altissime manifestazioni della vicenda mistica nel viaggio verso Dio.

Esaminiamo, prima di tutto, la metafora centrale del « camino » e, subito dopo, la figura allegorica fondamentale che costituisce il luogo privilegiato dentro il quale avviene ogni altra esperienza: il « castillo ».

La natura simbolica del « camino » è continuamente indicata da Teresa, la quale lo chiama « camino espiritual » (II, 8, 374; VI, 11, 11, 437; VII, 1, 1, 438) e « camino de oración » (V, 3, 2, 398; VII, 3, 9, 445). Si tratta del punto di partenza per « alcanzar la mayor perfección » in chi « comienza oración » e il « trabajar y determinarse y desponerse con cuantas diligencias puede hacer su voluntad conformar con la de Dios » (II, 8, 374). Il viaggio implica, dunque, una immediata collocazione su un piano di forte attivismo spirituale con una marcia sostenuta dai « deseos de no ofender a Dios » e dal compimento di « buenas obras ». Si deve parlare anche di un « camino del amor », in cui devono procedere le anime « como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado » (IV, 2, 10, 387). Lo speciale attivismo prevede l'impegno morale — trascurate le difficoltà del corpo — e l'oblio di incertezze o timori nelle asperità, perché il viaggio non può avvenire per mezzo di altri, richiede la prova diretta in prima persona e con buon giudizio:

> Como vamos con tanto seso, todo nos ofende, porque todo lo tememos y ansí no osamos pasar adelante, ¡como si pudiésemos nosotras llegar a estas moradas y que otras anduviesen el camino (III, 2, 8, 380). (203)

Il ritmo deve essere rapido e costante (« para no nos con-

(203) « Poiché camminiamo con tanta prudenza, tutto ci spaventa, tutto ci sembra un pericolo, e così finiamo per non procedere oltre: come se noi potessimo arrivare a queste dimore e che altre dovessero camminare lungo la strada per noi! ».

tentar con esta manera de servir a Dios siempre a un paso paso que nunca acabaremos de andar este camino » - III, 2, 7, 380), affinché il percorso sia breve, insomma al di là del rischio di stanchezze e di smarrimenti:

> Y como a nuestro parecer siempre andamos y nos cansamos — porque creed que es un camino abrumador — harto bien será que no nos perdamos (*Ibidem*). (204)

E il viaggio, che si può fare in poco tempo e forse in zone insicure, non si deve trasformare in un'ardua peregrinazione; si potrebbe dire come uno qualunque dei viaggi compiuti da Teresa per strade dissestate, locande di fortuna e intemperie:

> Mas ¿paréceos, hijas, si yendo a una tierra desde otra pudiésemos llegar en ocho días, que sería bueno andarlo en un año por ventas y nieves y aguas y malos caminos? ¿No valdría más pasarlo de una vez? Porque todo esto hay y peligros de serpientes (*Ibidem*). (205)

« Caminar apriesa », dice ancora Teresa, essendo quello un « camino tan trabajoso », « por ver este Señor » (III, 2, 8, 380), dove il Signore indica le tappe, addirittura i rifugi e gli alloggiamenti perché, dopo tutto, l'andare sia meno disagevole e anzi abbia la solennità biblica del viaggio alla « terra promessa »:

> Parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir, como llevaron señas los que enviaron a la tierra de promisión los del pueblo de Israel, para que pase los trabajos de este camino tan trabajoso adónde ha de ir a descansar (VI, 5, 9, 419). (206)

Le difficoltà sono anche dovute a carenze o fraintendimenti

---

(204) « E siccome a nostro parere siamo sempre a camminare e ci stanchiamo — perché credete che sia un cammino arduo — sarà cosa buona che non ci perdiamo ».

(205) « Ma vi sembra, figlie, che, se per andare da un luogo all'altro potessimo arrivarci in otto giorni, sarebbe meglio impiegarci un anno per locande, neve, acque e strade disagevoli? Non sarebbe meglio fare quel viaggio tutto in una volta? C'è tutto questo disagio e anche pericolo di serpenti ».

(206) « Sembra che il Signore abbia voluto mostrarle qualche cosa della terra dove dovrà recarsi, come portarono notizie quelli che furono inviati alla terra promessa da parte del popolo d'Israele, in modo che sopportasse i travagli di questo cammino così difficile, sapendo già il posto dove sarebbe andato a riposarsi ».

di informazioni e documentazione, che potrebbe essere utilmente richiesta a chi sa:

> ¡Oh, Señor, tomad en cuenta lo mucho que pasamos en este camino por falta de saber! Y es mal, que como no pensamos que hay que saber más de pensar en Vos, aun no sabemos preguntar a los que saben ni entendemos qué hay que preguntar, y pásanse terribles trabajos, porque no nos entendemos; y lo que no es malo, sino bueno, pensamos que es mucha culpa (IV, 1, 9, 384). (207)

Il discorso, in realtà è molto più ampio e, insieme, molto più sfumato. Vedremo a suo tempo il rapporto tra « camino » e i supporti della cultura e del « saber »; ma qui va anche sottolineato il rapporto chiaro e nello stesso tempo prudente di Teresa, la quale sa bene il delicatissimo rapporto che deve avere con i « letrados », confessori, superiori e anche uomini di scienza. D'altra parte non va nemmeno taciuto che per Teresa chi si inoltra nel « camino » deve avere anche un robusto sussidio di notizie, di norme, di *cultura lato sensu* in appoggio: di qui tutto lo sforzo didattico e l'affanno di sopperire a tutte le possibili esigenze ed eventualità che possano manifestarsi nelle anime. E' certo, comunque, che il discorso mistico si fonda su tutto un arco di conoscenze e di responsabili mediazioni che servono opportunamente a porsi in una condizione di esatto rapporto con il divino. Il rischio maggiore del viaggio è quello di perdersi d'animo, di tornare indietro o addirittura di non mettersi nemmeno in cammino per le infinite difficoltà:

> Como no sea el dejarlo, todo lo guiará el Señor a nuestro provecho, aunque no hallemos quien nos enseñe, que para este mal no hay remedio — si no se torna a comenzar — sino ir perdiendo poco a poco cada día más el alma, y aun plega a Dios que lo entienda (II, 10, 375); Podría alguna pensar que, si tanto mal es tornar atrás, que mejor será nunca comenzarlo [...] (II, 11, 375). (208)

(207) « Oh, Signore! considerate le difficoltà che incontriamo in questo cammino per mancanza di informazioni! E il brutto è che, siccome non pensiamo che ci sia da sapere altro che di pensare a Voi, nemmeno sappiamo chiedere qualche cosa a quelli che sanno né capiamo che cosa si deve chiedere, perché non abbiamo lungimiranza; e, cosa buona, e non cattiva, questa volta, pensiamo che è grande colpa ».

(208) « Purché non lo si lasci, il Signore ci guiderà con nostro vantaggio, anche se non troviamo qualcuno che ci insegni, perché per questo male non c'è rimedio — se non si torna a cominciare — se non andare perdendo a poco a poco ogni giorno di più l'anima; e voglia Dio che lo capisca »; « Qualcuno potrebbe pensare che, se è così gran male il tornare indietro, sarà meglio non iniziarlo mai ».

L'alternativa sulla guida non esiste, in realtà, perché il « provecho » è uno solo così come unica è la direzione del « castillo » e il metodo unico è la « oración ». Ci piace, comunque, a rincalzo della citazione precedente, collocare subito questa con il conforto della immagine divina a sostegno essenziale e a rassicurante certezza che oltrepassa le pochezze dell'anima, come anche quelle dei « letrados ». Teresa intende soprattutto confermare le anime nella retta prospettiva, che è quella di superare gli smarrimenti iniziali dell'anima e i pericoli dell'abbandono. Il primo aiuto di Dio all'anima è quello di farle « entender », di darle l'intelligenza del « camino ». Del resto, Teresa stessa insiste in III, 1, 1, 376 sulla vettorialità liberatrice del « camino »:

> [...] pues si no torna atrás, a lo que podemos entender, lleva camino seguro de su salvación. (209)

« Si no torna a dejar el camino comenzado » *(Ibidem)* l'anima deve porsi in una direzione esatta, senza curare deviazioni o distrazioni, fissi gli occhi alla bussola direzionale (« siempre se entiende que ha de procurar ir adelante ») e concentrandosi sul (« servicio de nuestro Señor y en el conocimiento propio »), visto che non basta contare sull'assistenza di Dio, pena l'inerzia e l'inutilità degli sforzi:

> [...] que si no hace más de recibir esta merced y como cosa ya segura descuidarse en su vida y torcer el camino del cielo, que son los mandamientos [...] (V, 3, 1, 398). (210)

La conclusione è la morte dell'anima, naturalmente. Giuda e Saul sono due esempi, tragici, di chiamata disattesa per assenza di personale impegno verso la salvezza, come già prima verso l'adempimento della loro propria vocazione, appunto.

La sicurezza e la linearità del viaggio stanno invece nella forte convinzione e persistenza nell'impulso iniziale:

> [...] para ir mereciendo más y más, y no perdiéndonos como éstos [Saul e Giuda], la seguridad que podemos tener es la obediencia y no torcer de la ley de Dios [...] (V, 3, 2, 398). (211)

(209) « se non torna indietro, per quanto possiamo capire, va per il cammino sicuro della salvezza ».

(210) « se non fa altro che ricevere questa grazia e, come cosa sicura ormai, si distrae nella vita e abbandona il cammino verso il cielo, che sono i comandamenti ».

(211) « per acquistare sempre più meriti e non perdendoci come costoro, la sicurezza che possiamo avere è l'obbedienza e il non deviare dalla legge di Dio ».

Sempre possibile l'equivoco e la falsa prospettiva:

> Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella (que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido), háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión. Y piensan que allí está todo el negocio (V, 3, 11, 400). (212)

Tra « entender » e la falsa « diligencia » — falsa nel senso di non esatta, non rispondente ai giusti scopi del « camino », che Teresa vede addirittura come « negocio », cioè come questione essenziale di gravità proporzionale al proprio fine della « unión »! — Teresa colloca l'angustia di chi inizia il viaggio senza guardarsi attorno: le distrazioni sono altra cosa, così le deviazioni; qui si parla di « obras » con una ampia tipologia esemplare di proposte, le quali solo apparentemente possono rallentare (o forse accelerare?) il cammino: assistere chi soffre, stare accanto a chi ha bisogno, ecc. Cioè l'adempimento della « voluntad » di Dio è proprio il vero sostegno lungo il viaggio dell'anima, ma perché si realizzi tale modello di interrelazioni occorre « entender » il vero senso del « camino » in tutte le responsabilità che quello implica.

La strada, poi, sale in direzione verticale (« que suban a las moradas más juntas al Rey » - III, 2, 4, 379; « subir a las moradas que deseamos » - IV, 1, 7, 383; « por camino tan subido » - VI, 5, 4, 418), ma l'arrivo è ugualmente certo, con buona cognizione dei fini e dei mezzi, con debita scelta dell'itinerario, giuste tappe di un percorso equilibrato nei modi di compierlo:

> [...] mientra estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y ansí torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto que volar a los demás, porque éste es el camino; y si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué

(212) « Quando io vedo anime molto diligenti nell'intendere l'orazione che fanno e molto aggrottate quando sono in essa (che sembra che non osino volgere né distogliere il pensiero, affinché non si disperda quel poco di piacere e di devozione che hanno provato), mi si dimostra quanto poco intendono del cammino per il quale si raggiunge l'unione. E pensano che l'affare sia tutto lì.

> hemos de querer alas para volar?, mas que busque cómo aprovechar más en esto (I, 2, 9, 369). (213)

Cercare la strada giusta, quindi, e procedere per gradi senza eccessi di misura e di sorpasso... Il « camino », d'altra parte, è di carattere « espiritual » (c'è anche un'opera di Teresa, scritta tra il 1562 e il '64, dal titolo: *Camino de perfección*), così altrettanto spirituali sono i suoi frutti (« la gran ganancia que le viene por este camino » - VI, 1, 6, 405) conquistati per via di sofferenza nella imitazione di Cristo:

> [...] mas yo siempre escogería el de padecer, siquiera por imitar a nuestro Señor Jesucristo, aunque no huviese otra ganancia en especial, que siempre hay muchas (VI, 1, 7, 405):

e questo Teresa lo dice pur pensando alla sua propria esperienza come sempre giudicata in negativo (« havía sido muy ruin, y para el infierno que merecía » - *Ibidem*) e, comunque, condotta per un proprio « camino » che non è quello di « otros » che, non avendo « ofendido tanto a nuestro Señor », Dio conduce « por otro camino ».

Il « camino », dunque, avviene in sintonia con Dio stesso:

> [...] y nos muestre el camino [...]

l'ardire di una propria scelta viene ad avere poco senso, in questa prospettiva:

> [...] cuando sabéis u oís que Dios hace estas mercedes a las almas, jamás le supliquéis ni deséis que os lleve por este camino, aunque os parezca muy bueno, y se ha de tener en mucho y reverenciar (VI, 9, 15, 432). (214)

---

(213) « finché siamo sulla terra non c'è cosa che ci deve importare più dell'umiltà. E così torno a ripetere che è cosa buona anzi ottima quella di cercare di entrare prima nella sala dove si tratta di questo piuttosto che volare alle altre, perché questa è la strada; e se possiamo andare per una via sicura e piana, perché dobbiamo volere ali per volare? cerchiamo piuttosto di avere più profitto in questo ».

(214) « io sceglierei sempre quello di soffrire, anche per imitare Gesù Cristo nostro Signore, pur se non ci fosse altro guadagno speciale, che sempre ce ne sono molti »; « e ci mostri la strada »; « quando sentite dire o venite a sapere che Dio fa queste grazie alle anime, non supplicatelo mai né desiderate che vi porti per questa strada, sebbene vi possa apparire molto buono e si debba avere in gran conto e venerare ».

Si tratta qui di una scelta da rinviare assolutamente a Dio (il camino» in questione è quello delle visioni « imaginarias », di grande rischio per gli inganni del demonio); prima di tutto per umiltà, poi perché solo Dio ha conoscenza dell'anima e la indirizza per le vie più opportune:

> [...] es muy gran atrevimiento que quiera yo escoger camino, no sabiendo el que me conviene más sino dejar al Señor que me conoce que me lleve por el que conviene, para que en todo haga su voluntad (VI, 9, 16, 432). (215)

Il « camino » viene inoltre reso agevole se l'anima si rimette a Dio: in III, 2, 11, 380-81:

> [...] si son de Dios [« contentos y deleites »] vienen cargados de amor y fortaleza, con que se puede caminar más sin trabajo y ir creciendo en las obras y virtudes. (216)

Da questo si vede bene il carattere totalmente interiore del « camino », che sottintende rischi, debolezze, incertezze, infiniti travagli che l'anima incontra e per i quali occorre amorosa solidarietà e conforto divino; ma anche si intravede sullo sfondo la necessità di un forte impegno da parte dell'anima stessa, in opere e irrobustimento spirituale, consistendo la garanzia di una maggiore facilità del viaggio. Vorremmo dire che il « camino » è il modello più preciso del messaggio teresiano, fondato com'è sulla armoniosa concordanza tra lo sforzo ardente ed attivo dell'anima e la presenza rassicurante di Dio come suprema energia vettoriale di salvezza.

In questa prospettiva il viaggio ha bisogno di una guida fidata, che può essere Gesù Cristo offerto dal Padre che ne è la ragione di verità e di certezza:

> [...] que no ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto, basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos enseñase el camino (V, 3, 7, 399); (217)
>
> [...] porque si pierden la guía — que es el buen Jesús —, no acertarán el camino (harto será si se están en las demás con

(215) « è grande temerarietà che io voglia scegliere questa strada, non sapendo quella che mi conviene di più e non lasciare che faccia il Signore che mi conosce, affinché Egli mi conduca per dove è opportuno, in modo che sia fatta in tutto la sua volontà ».

(216) « se sono da Dio sono ricolmi di amore e di fortezza, con cui si può camminare meglio e senza travagli e andar crescendo nelle opere e nelle virtù »

(217) « non c'è bisogno che il Signore ci faccia grandi doni per questo; basta quello che ci ha fatto dandoci suo Figlio che ci insegnasse il cammino ».

> siguridad); porque el mesmo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz y que no puede nenguno ir al Padre sino por Él, y quien ve a mí ve a mi Padre (VI, 7, 6, 424). (218)

La guida, dunque, si identifica con il « camino » e con la sicurezza del viaggio, sulla base della testimonianza del vangelo giovanneo e, fuori metafora, il « camino » viene ad essere, pertanto, figura di Cristo come mediatore e via, verità e vita. Di qui, naturalmente, deriva che le anime che iniziano il cammino vengono a scegliere, *tout court*, non solo il messaggio evangelico, ma addirittura l'imitazione di Cristo, la via della verità che passa attraverso il sacrificio della Croce.

Fini, mezzi, guida, qualità e difficoltà del « camino », ecc. trovano nel momento della scelta opportuna (« que conviene ») il momento estremo e certamente il più delicato, visto che nessuno deve essere distolto dal proprio e a nessuno deve essere imposto quello che riteniamo fatto per noi:

> Miremos nuestras faltas y dejemos las ajenas, que es mucho de personas tan concertadas espantarse de todo, y por ventura de quien nos espantamos podríamos bien deprender en lo principal, y en la compostura esterior y en su manera de trato le hacemos ventajas. Y no es esto lo de más importancia, aunque es bueno, ni hay para qué querer luego que todos vayan por nuestro camino ni ponerse a enseñar el del espíritu quien por ventura no sabe qué cosa es, que con estos deseos que nos da Dios, hermanas, del bien de las almas, podemos hacer muchos yerros, y ansí es mejor llegarnos a lo que dice nuestra Regla: « en silencio y esperanza procurar vivir siempre », que el Señor terná cuidado de sus almas (III, 2, 13, 381). (219)

---

(218) « perché, se pèrdono la guida — che è il buon Gesù —, non troveranno la strada giusta (sarà molto se staranno nelle altre con sicurezza); perché il Signore stesso dice di essere la via; dice anche il Signore che è luce e che nessuno può andare al Padre senza di Lui; e chi vede me vede il Padre mio ».

(219) « Guardiamo le nostre mancanze e lasciamo stare quelle degli altri, perché è proprio di persone così combinate quello di spaventarsi di tutto, e per avventura, coloro dei quali abbiamo paura potrebbero insegnare cose molto importanti, anche se nella compostezza esteriore e nella maniera di trattare possiamo essere loro superiori. Ma non è questa la cosa più importante, anche se buona; e non c'è bisogno di volere subito che tutti camminino per la nostra stessa strada né mettersi ad insegnare quella del cammino spirituale a chi per caso non sappia di che cosa si tratta; perché con questi desideri che ci dà Dio, sorelle, di volere il bene delle anime, possiamo commettere molti errori. E' quindi meglio limitarsi a quello che dice la nostra Regola: « cercare di vivere sempre nel silenzio e nella speranza », che il Signore avrà cura delle anime ».

Certamente la questione del « camino » è fondamentale per Teresa, visto, per di più, che esso si identifica totalmente con la via regia della esperienza spirituale, cioè la *via crucis*; ma ancora più importante, a questo punto, la correttezza di lasciare a ciascuno la propria libertà, contando soltanto su Dio come capacità di illuminare e di indicare a tutti il proprio giusto percorso di viaggio. La regola del « silenzio » e della « speranza » non è solo un appello alla Costituzione dell'Ordine, ma un metodo di vita che sia a protezione della scelta individuale del « camino », senza le distrazioni pur suggerite dal fine buono di aiutare e di assistere chi, d'altra parte, a noi stessi potrebbe insegnare... Il « camino » è fatto squisitamente individuale e persino privato — con Dio e verso di lui — e sarà da percorrere nel rigore della propria anima, con estrema chiarezza di intenti e di modi e senso di responsabilità.

Ancora nell'ambito metaforico — cioè nello spazio unificante, nella figura, le vie terrene e quelle celesti — l'accento di Teresa si pone su alcuni punti ben precisi e rilevati: occorre distinguere tra il « camino » in senso generico, che è appunto il viaggio dell'anima in se stessa alla ricerca della propria interiorità in Dio e « *este* camino », dove l'indice deittico è per evidenziare la scelta e le implicite ragioni di essa in totale sintonia tra i due estremi supporti del « camino » stesso, l'anima e Dio. Dio ha con l'anima rapporti impercettibili, segreti e privilegiati:

> Cuando por sus secretos caminos parece que entendemos que nos oye, entonces es bien callar, pues nos ha dejado estar cerca de Él, y no será malo procurar no obrar con el entendimiento, si podemos digo. Mas si este Rey aun no entendemos que nos ha oído ni nos ve, no nos hemos de estar bovos, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto; y queda mucho más seca y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que se ha hecho a no pensar nada, sino que quiere el Señor que le pidamos y consideremos estar en su presencia, que Él sabe lo que nos cumple (IV, 3, 5, 388). (220)

(220) « Quando per le sue vie segrete ci sembra di capire che ci ascolta, allora è bene tacere, perché ci ha lasciato stare accanto a Lui; e non sarà male cercare di non operare con l'intelletto, dico se possiamo. Ma se non capiamo che questo Re ci ha sentito e ci vede, non dobbiamo rimanere storditi, perché così rimane l'anima anche troppo quando ha cercato questo; e rimane molto più arida e forse più inquieta la immaginazione con la forza che si è fatta di non pensare a niente. Ma il Signore vuole che gli chiediamo e consideriamo di essere alla sua presenza, chè Egli sa quello che ci occorre ».

I rapporti con l'anima sono delicatissimi elementi di un rituale complesso e invalicabile, possibili ma non certi, affidati alla discrezione dell'anima e al rispetto di certe convenzioni nonché di una sorta di galateo di corte; il tutto sulla scorta di una conoscenza che Dio ha delle necessità di ognuno secondo il conveniente. L'anima deve restare totalmente inerte. Le vie di questi rapporti sono molte, sono molti i « caminos », ai quali sono connesse diverse esperienze rapportabili alle condizioni di ciascun'anima e non è necessario che tutte le anime seguano lo stesso percorso:

> Ya puede ser que sí, que por muchos caminos lleva Dios las almas; mas no se condenen las que no pudieren ir por él; ni las juzguen inhabilitadas para gozar de tan grandes bienes como están encerrados en los misterios de nuestro bien Jesucristo [...] (VI, 7, 12, 426); (221)

> Quizá no serán todas las almas llevadas por este camino, aunque dudo mucho que vivan libres de trabajos de la tierra, de una manera u de otra, las almas que a tiempos gozan tan de veras de cosas del cielo (222)

D'altra parte, la comune condizione umana, in fondo, impone più o meno le stesse peregrinazioni nei modi propri ad ognuno. Il cielo, comunque, che è la fine del « camino » di tutti, presume che tutti abbiano dovuto passare per i « trabajos de la tierra », che ne sono il contrassegno più autentico e necessario...

Il problema essenziale consiste nel distinguere « *este* camino » dagli « *otros* », anche se gli « *otros* » possono essere modi o percorsi alternativi a discrezione di Dio o integrativi a certi livelli, purché queste *vie* abbiano il crisma della verità e non quello dell'immaginazione, con i segni certi del divino, non gli sterili effetti del capriccio o della limitatezza fisica che non portano da nessuna parte, oppure verso la meta di segno opposto:

---

(221) « Può darsi di sì, perché molte strade ha Dio per condurre le anime; ma non si tormentino quelle che non potessero andare per suo mezzo; né si giudichino incapaci di godere di così grandi beni che sono rinchiusi nei misteri del nostro bene Gesù Cristo ».

(222) « Forse non tutte le anime saranno condotte per questo cammino, anche se ho i miei dubbi che vivano libere dei travagli della terra, in un modo o nell'altro, le anime che un giorno godranno davvero la vista delle cose del cielo ».

> De muchas maneras se comunica el Señor al alma [...] No hay para qué particularizar más cada cosa; pues el intento no es sino dar a entender cada una de las diferencias que hay en este camino — hasta donde yo entendiere — para que entendáis, hermanas, de la manera que son y los efectos que dejan, porque no se nos antoje que cada imaginación es visión, y porque cuando lo sea, entendiendo que es posible, no andéis alborotadas ni afligidas; que gana mucho el demonio [...] (VI, 10, 1, 433). (223)

La « diferencia » è forse il canone dell'esperienza e della scrittura teresiana, in quanto esprime le infinite possibilità e i modi della vita spirituale e dell'incontro con il divino. « Por otras maneras se comunica Su Majestad, harto más subidas y menos peligrosas, porque el demonio no las podrá contrahacer, y ansí se pueden mal decir, por ser cosa muy oculta, que las imaginarias puédense más dar a entender » (par. 2) (224): è anche un fatto di scrittura e di ineffabilità, ma soprattutto è un fatto di necessità interiore per impedire al *nemico* l'intervento della maschera e dell'inganno, salva sempre la libertà di Dio di rivelare gli « otros caminos » che sono oggetto di speciale rivelazione per il loro carattere occulto:

> [...] justo es el Señor y Su Majestad os dará por otros caminos lo que os quita por éste, por lo que Su Majestad sabe, que son muy ocultos sus secretos; al menos será lo que más nos conviene, sin duda ninguna (III, 2, 11, 381). (225)

Ciò che conta, evidentemente, per Teresa è offrire alle « hermanas » un amplissimo ventaglio di attese, anche accennando a tutto un possibile ambito di vie segrete che solo Dio conosce

---

(223) « In molti modi il Signore si comunica all'anima [...] Non c'è bisogno di dare tanti particolari di ogni cosa; siccome l'intenzione è solo quella di far capire le differenze che ci sono in questa strada — fino dove io sia in grado di capire — affinché intendiate, sorelle, come sono e gli effetti che producono, perché non ci venga il ghiribizzo di pensare che ogni immaginazione è una visione, e affinché quando lo sia, intendendo che è una cosa possibile, non stiate in travaglio né sconvolte; perché ci guadagna molto il demonio.

(224) « In altri modi si comunica Sua Maestà, molto più elevati e meno pericolosi, perché il demonio non li potrà contraffare, e così si possono dire malamente, perché sono una cosa molto occulta, mentre le immaginarie si possono far capire meglio ».

(225) « Il Signore è giusto e Sua Maestà vi darà in altri cammini ciò che vi toglie in questo, per quello che sa Sua Maestà, chè molto occulti sono i suoi segreti; almeno avverrà ciò che più conviene a noi, senza nessun dubbio ».

e che destina con piena giustizia e conoscenza delle singole necessità delle anime. La sua didattica, vogliamo dire, tende a prevenire « alborotos » e « afliciones », cioè turbamenti e sgomento nelle anime che si trovino improvvisamente di fronte ad esperienze travolgenti e sommamente rischiose (226). In V, 3, 4, 399 ancora appare la possibilità offerta alle anime di « muchos caminos » a discrezione della ricchezza divina:

> [...] que poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llegarlas a estas moradas, y no por el atajo que queda dicho. (227)

Salva la possibilità, a discrezione di Dio, di ricorrere anche agli « atajos », che sono, poi, rapidi passaggi di superamento di ostacoli spirituali.

In VI, 3, 18, 413 compare un « camino » fondato sulle « mercedes » delle « palabras de Dios »:

> [...] Podrá ser que a las que no lleva el Señor por este camino, les parezca que podrían estas almas no escuchar estas palabras que les dicen; y si son interiores, destraerse de manera que no se admitan, y con esto andarán sin estos peligros. (228)

E' importante rilevare come il punto centrale della esperienza mistica sia tener conto del « peligro », del rischio dell'« engaño » e della « contrafacción » a opera del demonio, fino al punto di ipotizzare una « distracción » che Teresa si affretta a rimuovere come impossibile, perché la parola divina mette in moto un complesso meccanismo di blocco dei pensieri « otros » per concentrare tutta l'attenzione su se stessa. Si vede, allora, che « este camino » è una alternativa falsa, perché, in realtà, la via a Dio è ben una sola...

D'altra parte, il percorso è assolutamente difficile e tormentoso, perché, pur essendo unico e quasi obbligato, non è esente da costituire un continuo motivo di angoscia terribile,

---

(226) In questo senso valgono tutte le ammonizioni e tutti gli avvertimenti collegati alle « comparaciones » tipologiche; per cui vedi qui pp. XXX.

(227) « perché il Signore può arricchire le anime per molte vie e condurle a queste dimore; e non per la scorciatoia di cui abbiamo parlato ».

(228) « Può darsi che quelle che Dio non conduce per questa via crederanno che queste anime potrebbero non ascoltare queste parole che dicono loro; e se sono interiori, distrarsi in modo che non siano ammesse, e con ciò andranno senza questi pericoli ».

mista di pena e desiderio di affrettare la fine del « destierro ». Teresa descrive i traumi perenni, i timori, le accensioni, le mancanze di riposo, l'instabilità interiore per la speranza di quiete e per i frementi indugi, ansia di sicurezza e sensazione di impossibilità, ecc. A questo punto l'anima viene a supplicare « a Su Majestad [que] la lleve por otro camino, porque dicen que lo haga, porque éste es muy peligroso; mas como ella ha hallado por él tan gran aprovechamiento — que no puede dejar de ver que le lleva —, como lee y oye y sabe por los mandamientos de Dios el que va al cielo, no lo acaba de desear, aunque quiere, sino dejarse en sus manos » (229). Tra desiderio e pena, senso del rischio e certezza di salvazione, per conoscenza ed esperienza, si profila, come si diceva, l'unicità del « camino », a totale indicazione e volontà di Dio. « Ese camino » è, in definitiva, il vero e diretto strumento della divina prospettiva davanti alla quale nessuno, tanto meno confessori, superiori, priora, ecc. possono porre ostacoli di nessun genere; tanto più se, per una eventualità non poi così strana — sembra dire la Santa — ad essi non sia stato consentito dalla divina libertà di fare esperienza propria riguardo a quel « camino » così misterioso e inquietante (230). Teresa stessa offre un criterio orientativo che va ben oltre le comuni misure e certezze umane; soprattutto basato, il giudizio, sulla infinita cautela e sul rinvio all'unico Giudice:

> Lleva el Señor a cada una como ve que es menester. Aparejo es para venir a ser muy sierva de Dios, si se ayuda; mas a veces lleva Dios por este camino a las más flacas, y ansí no hay en esto por qué aprovar ni condenar sino mirar a las virtudes, y a quien con más mortificación y humildad y limpieza de conciencia sirviere a nuestro Señor, que ésa será la más santa; aunque la certidumbre poco se puede saber acá hasta que el verdadero Juez dé a cada una lo que merece [...] (VI, 8, 10, 429). (231)

(229) Cf. VI, 6, 2, 420.

(230) « Sua Maestà [che] la conduca per altra via, perché dicono che lo fa, dato che questo è molto pericoloso; ma siccome essa ha trovato in quello grande profitto — non può non vedere che la conduce — siccome legge e sente e sa per mezzo dei comandamenti colui che va in cielo, non finisce di desiderarlo, anche se lo vuole, se non abbandonarsi nelle sue mani ». Cfr. VI, 8, 9, 429.

(231) « Il Signore conduce ciascuna come vede che è necessario. E' il modo per divenire serva di Dio, se si aiuta; ma a volte Dio conduce per questa via le più deboli, e così non c'è in questo nulla da approvare o da condannare, ma da badare alle virtù e a chi con più mortificazione e umiltà e limpidezza di coscienza servirà nostro Signore, chè quella sarà la più santa; sebbene poco si possa sapere qua con certezza fino a quando il vero Giudice non dia a ciascuna secondo i meriti ».

Quanto, poi, al problema della « verdad » del « camino », che sia cioè istituito sulla oggettività divina e non sull'« antojo » o, come abbiamo già accennato, sulla « contrafacción » del demonio, Teresa suggerisce di tener conto degli effetti *reali* della esperienza:

> El no ser antojo está muy claro; porque aunque otras veces lo procure, no podrà contrahacer aquello; y es cosa tan notoria que en ninguna manera se puede antojar, digo parecer que es, no siendo, ni dudar de que es [...] (VI, 2, 7, 409); (232)

> Estos efectos con que anda el alma que quedan dichos podrá advertir cualquiera de vosotras a quien el Señor llevare por este camino para entender que no es engaño ni tampoco antojo; porque — como he dicho — no tengo que es posible durar tanto siendo demonio, haciendo tan notable provecho a el alma y trayéndola con tanta paz interior, que no es de su costumbre, ni puede — aunque quiere — cosa tan mala hacer tanto bien [...] (VI, 8, 7, 428). (233)

La certezza degli effetti è fondata sulla certezza del « camino » — sullo sfondo la volontà e la guida divina — e, a quel punto, la durata, il vantaggio sicuro, la contraddizione impossibile della « paz » e del bene che derivi dal male, non possono non rassicurare le anime sulla fondatezza del « camino » spirituale.

Assistenza divina, « mercedes », timore e prudenza e, soprattutto, la nessuna rassicurante fiducia della propria elevata posizione spirituale si alternano o si accompagnano ugualmente nell'anima; ma solo gli effetti, come si diceva, possono veramente tranquillizzare:

> Mi tema es y será que, como el alma ande de manera que aquí se ha dicho [gli « humos de estimación » si possono contrapporre alla « humildad » e, in questo caso, la tentazione sa-

(232) « E' molto chiaro che non è una chimera; perché, sebbene lo ricerchi altre volte, quello non potrà contraffarlo; ed è cosa così notoria che in nessun modo si può fantasticare, dico far credere che sia, né dubitare che sia ».

(233) « Questi effetti, di cui abbiamo parlato, con cui procede l'anima potranno avvertire chiunque di voi il Signore conduca per questa via, per comprendere che non è né un inganno né una fantasia; perché — come ho detto — non ritengo che sia possibile durare tanto essendo un demonio, procurando un guadagno così utile all'anima e dandole tanta pace interiore, che non è il suo costume, né può — anche se voglia — una cosa così cattiva fare tanto del bene ».

> tanica si potrebbe fare strada...] la dejan estas mercedes de Dios, que Su Majestad la sacará con ganancia, si pirmite alguna vez se le atreva el demonio, y que él quedará corrido. Por eso, hijas si alguna fuere por este camino — como he dicho — no andéis asombradas; bien es que haya temor y andemos con más aviso, ni tampoco confiadas que por ser tan favorecidas os podéis más descuidar, que esto será señal de no ser de Dios, si no os vierdes con los efectos que queda dicho [...] (VI, 8, 8, 428). (234)

Sembra quasi di ipotizzare un anti-« camino » di pertinenza del demonio, un « camino » della superbia e della tentazione, ma soprattutto della angoscia reale, che è quella dell'abbandono e della miseria spirituale, in assenza delle divine « mercedes ». Questo « camino » all'incontrario, comunque, su fondamento attivo della « humildad » e « buena conciencia », ha la certezza che non condurrà alla dannazione:

> Y con esto no andéis turbadas ni inquietas, que aunque no fuese de Dios, si tenéis humildad y buena conciencia, no os dañará, que sabe Su Majestad sacar de los males bienes, y que por el camino que el demonio os quería hacer perder, ganaréis más [...] (VI, 9, 13, 431). (235)

Qui tocchiamo uno dei punti fondamentali di questo modello di itinerario spirituale di Teresa: il « camino » può anche essere proposto all'anima dal demonio. Già questo tenta di creare ostacoli al « buen camino », con trappole e astuzie collocate sulla strada dell'autocoscienza, onde impedire l'approdo al vero cammino:

> ¡Oh, válame Dios, hijas, qué de almas deve el demonio de haver hecho perder mucho por aquí! [...] Terribles son los ar-

(234) « La mia paura è e sarà che, quando l'anima proceda nel modo che qui si è detto, glielo lasciano fare le grazie di Dio, e Sua Maestà le darà frutto, se permette qualche volta che il demonio osi avventarsele contro, ma quello rimarrà ingannato. Per questo, figlie, se qualcuna si troverà in questo cammino — come ho detto — non abbiate paura; è bene che ci sia timore e camminare con più avvertenza e tanto meno con la fiducia di poter essere negligenti visto che si è così favorite: questo sarà un segno che non viene da Dio, se non vi troverete con gli effetti che vi ho detto ».

(235) « E con questo non siate né turbate né inquiete che, se anche non fosse da Dio, se avete umiltà e buona coscienza, non vi dannerà, perché Sua Maestà sa ricavare beni dai mali e per la via in cui il demonio vorrebbe perdervi, guadagnerete di più ».

> dides y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos (I, 2, 11 370). (236)

In secondo luogo, il demonio, all'anima che procede senza cautele e senza attenzione impone un ritmo *diverso,* non graduale, ma a strappi e a balzi:

> En fin, sea la conclusión en esto: que procuremos siempre ir adelante, y si esto no hay, andemos con gran temor, porque sin duda algún salto nos quiere hacer el demonio [...] (V, 4, 10, 403). (237)

Pericolosissimi inganni, deviazioni perturbanti compaiono a costellare quella *via* errata; soprattutto l'equivoco, la falsa prospettiva, le apparenze devote e, di contro, la trascuratezza nei confronti della religione autentica e delle sue vie di effettiva salvezza:

> Hay unos principios y aun medios que tienen algunas almas, que como comienzan a llegar a oración de quietud y a gustar de los regalos y gustos que da el Señor, paréceles que es muy gran cosa estarse allí siempre gustando. Pues créanme y no se embevan tanto [...] que es larga la vida y hay en ella muchos trabajos, y hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo cómo los pasó, y aun a sus apóstoles y santos, para llevarlos con perfección. Es muy buena compañia el buen Jesús para no nos apartar de ella y su sacratisima Madre, y gusta mucho de que nos dolamos de sus penas, aunque dejemos nuestro contento y gusto algunas veces. Cuánto más, hijas, que no es tan ordinario el regalo en la oración, que no hay tiempo para todo; y la que dijere que es en un ser, ternialo yo por sospechoso, digo que nunca puede hacer lo que queda dicho; y ansì lo tened y procurad salir de ese engaño, y desembeveros con todas vuestras fuerzas; y si no bastaren, decirlo a la priora, para que os dé un oficio de tanto cuidado, que se quite ese peligro, que al menos para el seso y cabeza es muy grande, si durase mucho tiempo.
>
> Creo queda dado a entender lo que conviene — por espirituales que sean — no huir tanto de cosas corpóreas, que les parezca aún hace daño la Humanidad sacratísima. Alegan lo que

(236) « Oh, Dio mi assista, figlie, quante anime deve aver fatto perdere in questo modo! Terribili sono gli stratagemmi e le trappole del demonio perché le anime non abbiano conoscenza di sé né intendano le loro vie ».

(237) « Infine, concludiamo in questo modo: cerchiamo di andare sempre avanti, e se questo non avviene, andiamo con grande timore, perché senza dubbio il demonio ci vuole far fare qualche balzo ».

el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que Él se fuese. Yo no puedo sufrir esto. A usadas que no lo dijo a su Madre sacratísima, porque estava firme en la fe, que sabía que era Dios y hombre; y aunque le amava más que ellos, era con tanta perfección, que antes la ayudava. No devían estar entonces los Apóstoles tan firmes en la fe como después estuvieron y tenemos razón de estar nosotros ahora.

Yo os digo, hijas, que le tengo por peligroso camino, y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento [...] (VI, 7, 13-15, 426). (238)

Abbiamo voluto citare questo lunghissimo passo, che comprende più di due paragrafi, perché vi è esemplata la traiettoria negativa di un « peligroso camino », sullo sfondo minaccioso campeggiando l'inganno del demonio. Forse, il maggiore dei rischi che compare ad un certo punto della esperienza mistica — nel momento della « oración de quietud » — è l'inerzia e la concentrazione di un tempo di « regalos y gustos » che arresta gravemente il processo della perfezione dell'anima distogliendola dai maggiori modelli (« apóstoles y santos ») e anche dalla nozione esatta della vita con tutti i suoi continui « trabajos ».

(238) « Ci sono dei princìpi e dei mezzi che hanno alcune anime, che come cominciano ad arrivare all'orazione di quiete e a gustare i doni e i piaceri che dà il Signore, sembra loro che è una cosa grandissima stare lí sempre a goderli. Mi credano invece e non indugino tanto [...] perché la vita è lunga e in essa sono molti travagli, e dobbiamo guardare come li sopportò il nostro maestro Cristo, e anche i suoi apostoli e i santi, per condurli a perfezione. Ottima compagnia è il buon Gesù in modo che non ci allontaniamo da essa e dalla sua santissima Madre. Egli si compiace molto che soffriamo per le sue pene, sebbene ciò significhi abbandonare a volte la nostra gioia e il nostro godimento. Tanto più, figlie, che non è cosa tanto comune la gioia nella orazione, perché non c'è tempo per tutto. Chi dicesse di essere sempre in quelle condizioni — cioè di non poter mai fare ciò che dico — considererei la cosa come molto dubbia. Anche voi tenetela per tale, e cercate di uscire da questo inganno, e con tutte le vostre forze di liberarvi; e se le vostre forze non fossero sufficienti, ditelo alla Priora, perché vi dia un'incombenza di molto impegno, in modo da liberarvi da questo pericolo, che almeno per il senno e per la testa è molto grave, se durasse molto tempo. Credo di aver fatto capire quello che occorre fare — per quanto si possa essere spirituali — cioè non fuggire tanto dalle cose corporee, da sembrarci di danno anche la sacratissima Umanità di Gesù Cristo. Oppongono quello che il Signore disse ai suoi discepoli, che cioè conveniva che Egli se ne andasse. Io questo non posso sopportarlo. Certo che non disse così alla sua santissima Madre, perché ella era salda nella fede, sapeva che Egli era Dio e Uomo, e, benché lo amasse più di tutti loro, lo faceva in modo così perfetto, che anzi la aiutava. Invece gli apostoli non dovevano essere così forti nella fede come lo furono poi e come ora noi dobbiamo essere. Io vi dico, figlie, che considero questo un cammino pericoloso e che il demonio potrebbe venire a far perdere la devozione al Santissimo Sacramento ».

La deviazione dell'anima va, quindi, dalla *realtà* dell'esistenza nel suo affanno perenne e nella corsa verso la salvezza attraverso l'imitazione di Cristo. L'arrivo alla fase dei « gustos y contentos » divini sembra distogliere l'anima dalla necessità di aspirare a livelli spirituali ancora maggiori, in compagnia del « buen Jesús » e della Vergine. In questa prospettiva occorre che l'anima sappia rinunciare via via ai successivi momenti di « contento y gusto », nella progressiva gradazione, in modo da essere messa in condizione di proseguire il percorso attraverso la mediazione delle « penas » e della rinuncia. Si delinea attraverso le parole di Teresa un « camino » ben arduo e difficile, soprattutto a causa delle false indicazioni che possono sopravvenire a trattenere l'anima nelle sue necessarie e superiori conquiste. E' anche una questione di durata (« si durase mucho tiempo »; « que no hay tiempo para todo ») che, evidentemente, non deve essere tale da impedire, appunto, il proseguimento delle tappe spirituali. Alla « pena » che va preferita ai « contentos » si aggiunga un attivismo intenso (« procurad salir [...] y desembeveros con todas vuestras fuerzas », « oficio de tanto cuidado »). Sembra quasi di poter inferire che Teresa richiama le anime al tempo, alla storia quotidiana, all'agire nel mondo, ecc.; contraria alla fuga dal corporeo, persino nel falso pretesto che si basa sull'interpretazione errata del rapporto di Cristo con la propria « humanidad sacratísima », come se potesse essere un peso per « Dios y hombre ». Il discorso ci porterebbe fuori dalla nostra riservata attenzione alla specifica notazione sul « peligroso camino »; ma qui, precisamente, valeva la pena trattenersi un istante sul grave complesso di cause che potevano indurre all'«engaño » e alla rischiosa deviazione anche nei confronti del « Santísimo sacramento ». Viene adombrata una possibile eresia, o, quanto meno, uno squilibrio significativo riguardo ai valori della « humanidad », quasi dovesse subire una svalutazione rispetto alla dimensione esclusivamente spirituale ... A noi interessa mettere in evidenza come, in agguato lungo il « camino », si venga a collocare il demonio, sottilissimo nei suoi inganni fino al punto di servirsi di una conquistata realtà estremamente spirituale per ostacolare l'ulteriore viaggio dell'anima verso il divino...

Ciò che conta, infatti, per l'anima è che il « camino » sia quello certo e conosciuto a priori, in strettissimo rapporto con Cristo, pertanto in unione tra l'umano e il divino, tra le squisitissime e segrete esperienze dello spirito ma anche la vigilante e impegnata attenzione alle necessità del corpo e della vita di ogni giorno, doveri dello stato, obblighi *lato sensu* sociali, ecc.

In modo particolare, Teresa rivolge l'osservazione delle « hijas » verso la non considerazione del *tempo* in cui Dio possa liberamente operare in funzione delle « mercedes » per l'anima. L'impegno fondamentale è quello che verte sulla « diligencia » del non « se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañia » (VI, 7, 9, 425). La ricerca deve essere continua e incessante, ma soprattutto occorre non assopirsi « perdiendo tiempo por esperar lo que una vez se nos dio, que a los principios podrá ser que no lo dé el Señor en un año y aun en muchos; Su Majestad sabe el porqué; nosotras no hemos de querer saberlo ni hay para qué. Pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en esto andemos muy diligentes y en pensar su vida y muerte y lo mucho que le devemos; lo demás venga cuando el Señor quisiere » (*Ibidem*) (239). Uso opportuno del proprio tempo e fiduciosa remissione a Dio del tempo che a Lui compete; volontà di collocarsi in sintonia con il divino e con tutto un apparato di « mandamientos y consejos », di obblighi, di indicazioni dell'assistenza divina, ecc. E' la « diligencia », la costanza nell'impegno assunto, la « compañía » mai lasciata del modello di Cristo a costituire la falsariga del « camino » autentico armonizzato sulle leggi divine e sulle grazie della salvezza. Oltretutto, tale « camino » è stato sperimentato da generazioni di santi:

> No queramos ir por camino no andado, que nos perderemos al mejor tiempo; y sería bien nuevo pensar tener estas mercedes de Dios por otro que el que Él fue y han ido todos sus santos. No nos pase por pensamiento [...] (VII, 4, 14, 449). (240)

### *b) Il « castillo » e altri luoghi*

Si tratta certamente della figura centrale ed eponima sulla quale è costruita tutta l'opera (« algún fundamento ») e alla

(239) « perdendo tempo ad aspettare quello che una volta ci diede, perché all'inizio può darsi che il Signore non lo dia in un anno e nemmeno in molti anni. Sua Maestà conosce la ragione. Siccome sappiamo qual è la strada per far contento il Signore con i comandamenti e i consigli, siamo in questo molto diligenti e nel pensare alla sua vita e alla sua morte e al molto che gli dobbiamo; il resto venga quando il Signore vorrà ».

(240) « Non andiamo per una via non percorsa, ché perderemo del tempo utile; e sarebbe una novità quella di pensare di avere queste grazie da Dio per altra via da quella dove Lui stesso passò e per dove sono passati tutti i suoi santi. Non ci passi per la testa ».

quale fanno capo tutte le altre con irradiazione capillare lungo il percorso attraverso le « moradas », che sono le 7 tappe dell'itinerario mistico così come le 7 parti dell'opera. In I, 1, 1, 365 si istituisce la figura:

> [...] nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas. (241)

Così, in *Epílogo*, 22, 450 la sintesi figurativa:

> Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintios, cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios que lo crió a su imagen y semejanza. (242)

Purezza, luminosità e preziosità totali ed assolute, ma anche inattaccabile consistenza, sono le qualità basilari e costitutive in sé del « castillo », che si colloca già subito come immagine del « cielo », nella rappresentazione iconografica di una fastosa dimora rinascimentale. « Imagen y semejanza » della creatura rispetto a Dio creatore: da questo proviene la « gran hermosura », la « gran capacidad », la « gran dignidad y hermosura », cioè dalla specularità e assialità fondata sulla triplice corrispondenza: ALMA = CASTILLO = DIOS. La « hermosura » è la dote maggiore del « castillo », che si qualifica altresì, con ulteriore sovrapposta identificazione, con il « paraíso » o luogo proprio di Dio, « hortus conclusus » « adonde dice Él tiene sus deleites ». Teresa, come vedremo, coglie nella S. Scrittura l'immagine (243) e cioè la attinge alla «parola di Dio» (« dice »), in conformità, del resto, con la sua stessa dichiarazione iniziale che storicizza nel *libro* la diretta presenza e l'intervento divino:

> Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí [...] se me ofreció [...] (*Ibidem*). (244)

---

(241) « La nostra anima è come un castello tutto di diamante e di luminosissimo cristallo, dove ci sono molte sale, così come nel cielo ci sono molte dimore ».

(242) « Sebbene non si tratti che di sette dimore, in ciascuna di esse ce ne sono molte, in basso e in alto ai lati, con bei giardini e fontane e labirinti, cose deliziosissime al punto che desidererete struggervi in lode del gran Dio che le ha create a sua immagine e somiglianza ».

(243) Cf. *V. García de la Concha*, op. cit. pp. 264 e segg.

(244) « Oggi, mentre stavo supplicando nostro Signore di parlare per me [...] mi si è offerta ».

Ed è importante che la figura-chiave dell'opera abbia questo carattere di illuminazione quasi nel senso agostiniano che, oltre a compensare tutte le difficoltà e le incapacità della scrittrice, impone e imposta tutta l'opera nel senso di una superiore rivelazione offerta attraverso la repentina presentazione di una immagine simbolica netta ed esclusiva nella sua stessa rappresentazione immediata. Naturalmente, Teresa si preoccupa subito di avvertire il rapporto reale tra l'immagine stessa e il referente divino, entro una gradazione che è insieme definitiva e relativa: « *ansí como* », « *no es otra cosa* [...] », « *comparar* », « *verdaderamente apenas* deven llegar nuestros entendimientos — por agudos que fuesen — a comprehenderla, ansí como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mesmo dice que nos crió a su *imagen y semejanza* », « no hay para qué nos cansar en querer comprehender la hermosura de este castillo », « puesto que hay la *diferencia* de él a Dios que del criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecho a su *imagen* para que *apenas podamos* entender [...] ». Naturali le amplissime conseguenze spirituali e morali sulle quali Teresa andrà svolgendo la sua opera; a noi interessa mettere in evidenza il giuoco di luci balenanti in questa figura, non tanto quanto al referente — che è poi l'*altro* termine del nesso e del confronto — ma quanto alla rappresentabilità totale e minima, di una pienezza sfuggente e allusiva nella sua approssimazione. Dio non è ovviamente rappresentabile, e così avviene per il *suo* luogo privilegiato: ecco, allora, la testimonianza della *parola* e l'origine quasi spontanea dell'immagine (« se me ofreció »). Inoltre, già qui all'inizio emerge certa necessità deduttiva del divino nella sua possibilità/impossibilità (si veda nel par. 3, 365, già commentato) di comunicazione e di contatto, e, soprattutto, per ciò che si riferisce alla sua rappresentazione. Lo afferma Teresa stessa (« que si vien lo consideramos [...] no es otra cosa ») tra certezza, autoconvinzione e, appunto, per inferenza deduttiva, oltreché, ripetiamo, per testimonianza *detta* e *rivelata* nel libro della *Genesi*:

> Pues ¿qué tal os parece que será el *aposento* adonde un *rey* tan *poderoso* [...] tan *limpio*, tan *lleno de todos los bienes* se deleita? (*Ibidem*). (245)

Per deduzione la *dimora* di un *sovrano potente* e *puro* non può che essere come *lui*, quindi l'associazione tra referente e

(245) « Che cosa vi sembra che sarà la sala dove un re cosí potente [...] così luminoso, così pieno di tutti i beni ha i suoi diletti? ».

figura non può che essere di conseguenza, omologati i semi in maniera perfetta, come si vede anche in I, 1, 5, 366 (« hermoso y deleitoso castillo »), dove la identificazione *castillo = anima,* che pone il problema dell'« entrar », immediatamente superato appunto nello spazio proprio dell'anima, visto che « estando ya dentro », non è da considerare il livello simbolico-allegorico se non quanto al modo di quell'« estar » — rapportato alla diversa collocazione figurale di spazi collaterali — p. es. la « ronda » come gradazione e differenza qualitativa dell'autocoscienza e della percezione dello *status* dell'anima stessa. Vogliamo dire che, seppure avvenga la totale coincidenza tra l'ambito simbolico-iconico e quello *reale,* rimane sempre proponibile — e su questo si fonda il « camino » del libro — il *voyage,* appunto, *autour de ma chambre,* nella direzione psicologico-teologica dell'anima come sede dell'esperienza del divino, e, insieme, come luogo in cui devono avvenire le intime e laboriose peregrinazioni dello spirito nel suo mistico *afán.* Tale luogo è caratterizzato in modo particolare dalla bellezza e dalla luminosità (« castillo tan resplandeciente y hermoso », I, 2, 1, 367; « la hermosura del castillo », I, 1, 8, 367) (246), come condizione essenziale strutturale e formale, perché segno dello stato di grazia in quanto momento fondamentale del « camino » e conquista-approdo di infiniti « trabajos » e traversie rischiosissime. In tale situazione l'anima acquista e attua la propria pienezza che è dimensione generosa e di universale necessità (« no una cosa arrinconada y limitada, sino un mundo interior, adonde caben tantas y tan lindas moradas [...] y ansí es razón que sea, pues dentro de esta alma hay morada para Dios » - VII, 1, 5, 439) (247). Dal lato opposto nel distacco dell'anima da Gesù Cristo, i semi della luce, della ricchezza e della potenza si annullano (« ¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo [...] con que ceguedad » - I, 2, 4, 368) (248), come vedremo più avanti. Lo spazio del « castillo », inteso come campo del possibile rapporto con il divino, costituisce un recinto sacro di intangibilità, come una *civitas* murata, a immagine delle bianche muraglie che circondano la città di Ávila... In realtà, si tratta di uno spazio simbolico fortemente contrassegnato dal privilegio di gioie indescrivibili e di sofferenze di pari gravità, di lotte drammati-

(246) « un castello così bello e splendente », « la bellezza del castello ».

(247) « non una cosa limitata e ristretta, ma un mondo interiore, dove sono contenute tante e bellissime dimore [...] e così è giusto che sia, perché dentro quest'anima c'è una dimora per Dio ».

(248) « In che stato rimangono le povere sale del castello [...] in quale oscurità ».

che e pericolose per la salvezza contro ostacoli di ogni genere, inganni e contraffazioni del demonio, ecc. ma tutte svolte e vissute dal di dentro e al di dentro; fondandosi la redenzione e la certezza di vittoria sulla protezione e difesa divina, unica forza concreta e autentica di contro al vuoto, l'impotenza o la malvagità umana:

> Si Él no guarda la ciudad, en vano trabajaremos, pues somos la mesma vanidad (I, 2, 5, 368). (249)

Ebbene, la *civitas-castillo* è anche lo spazio dell'unico rifugio di sicurezza e di pace, la *casa propria* e fonte di ogni tesoro, che l'« entendimiento » propone e riconosce come centro pertinente alla salvezza e alla integrità dell'essere:

> [...] y le dice [el entendimiento a la voluntad] que esté cierto que fuera de este castillo no hallará siguridad ni paz; que se deje de andar por casas ajenas, pues la suya es tan llena de bienes si la quiere gozar; que quién hay que halle todo lo que ha menester como en su casa, en especial tiniendo tal huésped que le hará señor de todos los bienes, si él quiere no andar perdido, como el hijo pródigo, comiendo manjar de puercos (II, 4, 373); (250)
>
> Paz, paz, hermanas mías, dijo el Señor, y amonestó a sus Apóstoles tantas veces; pues creedme que, si no la tenemos y procuramos en nuestra casa, que no la hallaremos en los estraños (II, 9, 374). (251)

Questo complesso di definizioni del « castillo », anche come immagine speculare del *cielo* (cf. I, 1, 1, 365), ci porta inoltre al ritrovamento di una metafora laterale, ugualmente tipica, come queste che stiamo trattando del linguaggio mistico, cioè della vita come « destierro » o spazio alieno e della non comunicazione con Dio (« es posible en este destierro comunicarse un

(249) « Se egli non difende la città, lavoreremo invano, perché siamo la vanità in persona ».

(250) « e le dice [...] che stia certo che fuori di questo castello non troverà né sicurezza né pace; che la finisca di andare per case altrui, visto che la sua è così colma di beni se ne vuole godere; che chi ci sia che trovi tutto quello di cui ha bisogno come a casa sua, specialmente avendo un tale ospite che lo farà padrone di tutti i beni, se vuole non perdersi come il figliuol prodigo, che mangiava il cibo dei porci ».

(251) « Pace, pace, sorelle mie, disse il Signore; e ammonì tante volte i suoi apostoli; credetemi, dunque, che, se non la abbiamo e non la cerchiamo in casa nostra, non la troveremo presso gli estranei ».

tan gran Dios con unos gusanos » - I, 1, 3, 366) (252), pur se è consolazione il pensare che è Dio stesso a volere che l'anima viva « en este destierro » (cf. V, 2, 10, 397; VI, 6, 1, 419), luogo di tormenti per amor di Dio sulla spirale del desiderio di libertà e di reale godimento del Bene supremo (cfr. VII, 3, 4, 444). Con tutto questo, il « castillo » è « nuestra casa » (cf. II, 9, 374), dove il « sosiego » e la « guerra » sono in permanente tensione e dialettica:

> No quiero decir que no tienen paz los que llegan aquí, que sí tienen y muy grande; porque los mesmos trabajos son de tanto valor y de tan buena raíz que, con serlo muy grandes, de ellos mesmos sale la paz y el contento [...] (V, 2, 10, 397). (253)

Ma il « castillo » è comunque la « tierra » dove Dio conduce le anime, di « morada » in « morada » lungo il difficile « camino », una terra promessa che supera le stesse attese del « deseo » umano. Per chi, naturalmente, nelle more dell'anima e nelle angosce e contrasti del viaggio, confidando in Dio e « nonada en sí » inizia e procede lungo la via non scegliendo di « estar fuera del castillo », ma di avvicinarsi alla « puerta » che è la « oración » (II, 11, 375). C'è tutta una serie di spazi interni ed esterni, che localizzano vari punti dell'edificio, con precisa rispondenza in senso simbolico-allegorico. In I, 1, 5, 366 la « ronda » che è una sorta di camminamento esterno lungo le muraglie, dove stanno le guardie (« es adonde está los que le guardan »), ed è spazio appartenente al « castillo », ma, al tempo stesso, per la sua stessa posizione, impedisce totalmente la visione dell'interno ed è come un mondo distaccato, che non ha nessun contatto con il reale accadere dei fatti che riguardano la vita del maniero. In I, 1, 6, 366 si parla del « cerco », cioè di uno spazio anulare che circonda l'edificio e che è anch'esso completamente indipendente ed estraneo a ciò che avviene nell'interno. Il luogo sul quale più spesso si appunta la descrizione di Teresa è, però, la « puerta »: in I, 1, 7, 366 si identifica questa con la « oración » e « consideración » (cf. II, 11, 375; I, 1, 7, 367; I, 1, 7, 366). Ma nel momento in cui avviene l'incontro con Dio nell'« arrobamiento », tutte le porte, interne ed esterne,

(252) « è possibile in questo esilio che un così grande Dio abbia rapporti con dei vermi ».

(253) « Non voglio dire che non hanno pace quelli che arrivano qui, perché ce l'hanno e grandissima; perché gli stessi tormenti sono così grandi e profondi che, essendo gravissimi, da essi stessi viene la pace e la gioia ».

vengono chiuse per volere dello Sposo, che vuole l'anima tutta per sé:

> [...] porque el que lo es creed que roba Dios toda el alma para sì y que, como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; que por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios y no quiere estorbo de naide, ni de potencias ni sentidos, sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que Él está queda abierta para entrarnos (VI, 4, 9, 415);
>
> Pues tornando a lo que decía, manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca, que, en quiriendo arrebatar esta alma se le quita el huelgo, de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar [...] (VI, 4, 13, 416). (254)

La « puerta » che l'anima lascia aperta è valico per il demonio e per i suoi inganni:

> [...] porque no ha menester el demonio más de ver una puerta pequeña abierta, para hacernos mil trampantojos (VI, 9, 16, 432). (255)

Passando all'interno, in I, 1, 3, 365, una prima descrizione della pianta del « castillo »:

> [...] este castillo tiene [...] muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma. (256)

La struttura coincide con quella della casa ispanica, tutte con-

(254) « perché quando si tratta di un vero rapimento, crediate che Dio rapisce l'anima per sé e che, come cosa sua propria e ormai sua sposa, le va mostrando qualche piccola parte del regno che ha conquistato, e che è suo. Per piccola che sia, questa parte, è immenso ciò che è in questo gran Dio. Egli non vuole molestie da nessuno, né dalle potenze né dai sensi, ma ordina rapidamente che si chiudano le porte di tutte queste dimore, lasciando aperta solo quella in cui Egli abita, affinché possiamo entrare »; « Dunque, tornando a quello che dicevo, lo Sposo ordina di chiudere le porte delle dimore, anche quelle del castello e del muro di cinta. Quando si vuole rapire quest'anima le si toglie il respiro, in modo che, sebbene gli altri sensi si conservino alcune volte un po' di più, in nessun modo può parlare ».

(255) « perché il demonio non ha bisogno che di vedere una porticina aperta, per farci mille imbrogli ».

(256) « questo castello ha [...] molte dimore, alcune in alto, altre in basso, altre lungo i lati, e nel centro e nel mezzo di tutte queste ha la stanza più importante, dove accadono le cose più segrete tra Dio e l'anima ».

centrate le « muchas moradas », verso il centro, che è il luogo dell'occulto operare dei maggiori segreti divini. In I, 1, 8, 367 le « primeras piezas de las bajas » sono il primo incontro con lo spazio interno, con tutte le difficoltà e i contrasti, tanto che « harto hacer en haver entrada ». In I, 2, 8, 369 un'altra pianta dettagliata:

> No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito [...] Ansì, acá, en rededor de esta pieza están muchas y encima lo mesmo; porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ellas se comunica este sol que está en este palacio. (257)

A parte l'innesto della figura del sole e della « comparación » del « palmito » che vedremo a suo tempo, da qui si inferisce il perché della struttura del « castillo de muchas moradas », con ricchezza e ampiezza di spazi, al piano terra e al primo piano, in conformità con le dimensioni dell'anima nelle sue molteplici operazioni (« plenitud y anchura y grandeza ») e specialmente in quella fondamentale che è l'ingresso per la « puerta », cioè la « oración » e poi nell'itinerario verso il divino, con tempi diversi e brevi di permanenza nelle « moradas », tappe di avvicinamento ma anche fasi di autoconoscenza e possesso di sé. E la libertà nei movimenti deve essere di massima generosità, con ariosità di respiro in ambienti non angusti (« que no la arrincone ni la apriete » - 258). Della I *morada* in I, 2, 11, 370 si dice che è « rica y de tan gran precio », ma che in essa non arriva tutta la luce del « palacio » o camera propria del re a causa — non in sé, quindi — degli ostacoli che si frappongono alla vista dell'anima:

> Havéis de notar que en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque, aunque no están escurecidas y negras como cuando el

(257) «Non dovete intendere che queste dimore siano l'una accanto all'altra come una fuga di stanze, ma dovete guardare nel centro, dove si trova l'appartamento o palazzo dove sta il re e pensate ad un germoglio di palma [...] Così, qua, intorno a questo appartamento ce ne sono molte e al di sopra lo stesso. Le cose dell'anima si devono sempre considerare con ampiezza ed estensione e grandezza, senza timore di esagerare, perché l'anima è capace di ben di più di quello che possiamo considerare e per tutte le sue parti dà la sua luce questo sole che si trova in questo palazzo ».

(258) « che non la restringa in un angolo né la opprima ».

> alma está en pecado, está escurecida en alguna manera para que no la pueda ver [...] clara está la pieza [...]. (259)

L'anima s'inoltra sempre più nelle « otras moradas » quanto più procede nel « camino », e sono « moradas » « secretas » (I, 2, 15, 371), con tutta una teoria di « aposentos » più o meno vicini al punto centrale (« las moradas más juntas a el Rey » - III, 2, 4, 379) (260), il luogo proprio di Dio e che i santi hanno conosciuto (« los santos que entraron a la cámara de este Rey » - III, 1, 6, 377) e dove a tutti non è concesso di entrare, seppure qualche anima non abbia la pazienza di compiere tutto il percorso necessario (« no pueden poner a paciencia que se les cierre la puerta para entrar adonde está nuestro Rey » - *Ibidem*) (261). Delle *moradas cuartas,* che sono quelle più vicine al centro del « castillo », si dà qualche accenno in IV, 1, 2, 382, con l'evidenziato limite dell'intelletto e della scrittura, indicazioni sul tempo del « camino » e la discrezione di Dio nella conduzione della prova:

> Como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey, es grande su hermosura y hay cosas tan delicadas que ver y que entender, que el entendimiento no es capaz para poder dar traza cómo se diga siquiera algo que venga tan al justo, que no quede bien escuro para los que no tienen espiriencia, que quien la tiene muy bien lo entenderá, en especial si es mucha. Parecerá que para llegar a estas moradas se ha de haver vivido en las otras mucho tiempo; y aunque lo ordinario es que se ha de haver estado en la que acabamos de decir, no es regla cierta, como ya havréis oído muchas veces, porque da el Señor cuando quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a naide. (262)

(259) « Dovete notare che, in queste prime dimore, non arriva quasi per nulla la luce che proviene dal palazzo dove sta il Re; perché, anche se non sono oscure e nere come quando l'anima si trova in peccato, è buia in qualche modo perché non possa vederla ».

(260) « le dimore più vicine al Re ».

(261) « non può sopportare che le si chiuda la porta per entrare dove sta il Re ».

(262) « Siccome ormai queste dimore portano più vicino a dove sta il Re, è grande la loro bellezza e ci sono cose squisite da vedere e da intendere al punto che l'intelletto non è capace di farne una descrizione che corrisponda fedelmente e che non rimanga incomprensibile per coloro che non ne hanno esperienza, perché chi ne ha lo intenderà, specialmente se questa esperienza è grande. Sembrerà che per arrivare a queste dimore si deve aver vissuto nelle altre per molto tempo; e sebbene la cosa ordinaria sia che si deve essere stati in quella che abbiamo appena descritto, non è una regola certa, come avrete già molte volte sentito dire, perché il Signore dà quando vuole, come suoi beni, che non fa torto a nessuno ».

La cosa più singolare, a questo punto del « camino », è la scissione tra l'anima e il « pensamiento » ancora alle prese con gli ostacoli dell'esterno, precisamente dell'« arrabal »:

> [...] estáse el alma por ventura toda junta con Él en las moradas muy cercanas, y el pensamiento en el arrabal del castillo, padeciendo con mil bestias fieras y ponzoñosas y mereciendo con este padecer. Y ansí, ni nos ha de turbar ni lo hemos de dejar, que es lo que pretende el demonio; y por la mayor parte, todas las inquietudes y trabajos vienen de este no nos entender (IV, 1, 9, 384). (263)

La descrizione delle *moradas* effettivamente non viene data — come abbiamo visto sopra — e l'allusione alla delicatezza e difficoltà per l'intelletto di capire e di riferire ha un senso preciso, di avanzare ormai nel campo dell'ineffabile e dell'inimmaginabile. Per questo il « toda junta con él » indica lo spazio totalmente occupato da Dio e dall'anima, sí da non consentire il minimo affacciarsi di alcunché di intermedio, neanche in senso, appunto, spaziale. Si tratta di una economia *nuova* nel percorso mistico, per cui, la scissione di cui si parlava prima, tra « alma » e « pensamiento », acquista un ancora maggiore senso di sbalordimento come di qualcosa di irregolare, di strano, capace di provocare sgomento: ecco, allora l'intervento chiarificatore e tranquillizzante di Teresa, a parare l'intervento del demonio sempre pronto ad approfittare di qualche minima smagliatura nelle relazioni interne dei parametri spirituali.

Nelle *moradas quintas* si verifica una sorta di selezione delle anime sulla scorta del detto evangelico « muchos los llamados, pocos son los escogidos »; alcune di esse possono tutt'al più arrivare alla porta:

> Enviad, Señor mío, del cielo luz para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas, pues sois servido de que gocen algunas de ellas [...] Y aunque dije algunas, bien pocas hay que no entren en esta morada que ahora diré.
>
> Hay más y menos, y a esta causa digo que son las más las que entran en ellas. En algunas cosas de las que aquí diré que

(263) « l'anima se ne sta tutta unita a Lui nelle dimore più vicine, e il pensiero nei dintorni del castello, soffrendo per migliaia di bestie feroci e velenose e acquistando meriti con questi patimenti. E così, né ci deve turbare né dobbiamo smettere, che è quello che pretende il demonio; e, nella maggior parte dei casi, tutte le inquietudini e i travagli vengono da questa nostra incomprensione ».

> hay en este aposento, bien creo que son pocas; mas aunque no sea sino llegar a la puerta [...] (V, 1, 1-2, 392). (264)

Il « centro de nuestra alma » è il punto di Dio, cioè la meta del viaggio dentro noi stessi — a totale discrezione di Dio stesso (« donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere [...] » - V, 1, 13, 394) — e nel quale avviene l'incontro definitivo con il divino. Si tratta di un momento fondamentale della dottrina, perché in esso si dimostra chiaramente l'assoluta autonomia di Dio, indipendente da qualsiasi volontà o altra potenza dell'anima:

> [...] mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma; y para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad, que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos; sino entrar en el centro del alma sin ninguna [...] (*Ibidem*). (265)

Lo spazio simbolico, come si vede, funziona con appositi *filtri*, si potrebbe dire, cioè con « puertas » che si chiudono ed altre che si aprono. A questo punto gli effetti dell'entrata dell'anima nel « centro » di se stessa sono ineffabili, per totale sconvolgimento di essa, dato che persino perde l'orientamento nel « castillo» — in quanto la porta è chiusa per i sensi così come la IV era chiusa per il « pensamiento »:

> Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrabamientos [...] aunque no le parece a el alma que es tanta llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino a la parte superior. En esto va poco.

(264) « Mandate, Signore, luce dal cielo, se volete che godano alcune di esse [...] E sebbene abbia detto alcune, sono ben poche quelle che non entrano in questa dimora di cui ora parlerò. Ce n'è più e meno, ma per questa ragione dico che sono le più che entrano in esse. Per certe cose che qui dirò che ci sono questa sala, credo proprio che siano poche; ma anche se si trattasse solo di arrivare alla porta [...] ».

(265) « ma per quanto ci diamo da fare, non possiamo entrare; Sua Maestà ci dovrà porre ed entrare Lui nel centro della nostra anima; e, per mostrare meglio le sue meraviglie, non vuole che più si disponga della volontà, che del tutto gli si è arresa, né che le si apra la porta delle potenze e dei sensi, che stanno del tutto assopiti; ma entrare nel centro dell'anima senza nessuna ».

> Sea de una manera u de otra, el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda [...] y quitándola el sentir cómo u de que manera es aquella merced que goza, porque el gran deleite que entonces siente en el alma es de verse cerca de Dios; mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden (VII, 1, 6, 439). (266)

Come abbiamo già visto, il momento dell'arrivo al centro dell'anima è il momento dell'« unión », che coincide con l'occupazione piena e totale dello spazio, in quanto l'anima si possiede interamente in Dio e la grazia la invade totalmente sottraendole i sensi. La differenza è qui espressa tra il « verse cerca » e il « la junta consigo », cioè sul minimo di distanza che rimane tra Dio e l'anima. Minimo spazio che si identifica con la maggiore o minore persistenza nel « deleite » delle « potencias », cioè di qualche forza che appartenga all'anima stessa. E qui siamo nella « morada » della « visión intelectual », non più « imaginaria », cioè con « los ojos del cuerpo ni del alma »:

> [...] se entienda que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu; y en el matrimonio espiritual, muy menos, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que deve ser adonde está el mesmo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre. Digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este aparecimiento de la Humanidad del Señor ansí devía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente. Aparécese el Señor en este centro del alma [...] como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: «Pax vobis» (VII, 2, 3, 441). (266 bis)

---

(266) « Quando Sua Maestà ha deciso di farle quella grazia del divino matrimonio, prima la colloca nella sua dimora, e vuole Sua Maestà che non accada come le altre volte che l'ha collocata in questi stati di rapimento [...] sebbene non sembri all'anima che sia grande l'invito a entrare nel suo centro, come qui in questa dimora, ma nella parte superiore. Comunque questo importa poco. Sia in un modo o in un altro, il Signore la unisce a Sé; ma rendendola cieca e muta [...] e togliendole la possibilità di sentire come sia e in che modo agisca quella grazia che gode, perché il grande diletto che allora sente nell'anima è quello di vedersi vicino a Dio; ma quando la unisce a sé, non intende nulla, perché le potenze si perdono completamente ».

(266 bis) « si intenda che qui non c'è la memoria del corpo più di quanto se l'anima non fosse in esso, ma solo spirito; e nel matrimonio spirituale, molto meno, perché avviene questa segreta unione nel centro più profondo dell'anima, che dev'essere dove sta lo stesso Dio; e a mio parere non c'è bisogno di porta per entrare. Dico che non c'è bisogno di porta, perché in tutto quello che si è detto fino a qui sembra che vada per mezzo dei sensi e delle potenze;

Il passo è lungo ma assai importante. L'anima si è fatta totalmente spirituale con perdita dei sensi e della memoria corporale e così, sempre di più procedendo nel « camino » della « secreta unión », si ha una assoluta permeabilità dell'anima rispetto allo spazio intimo che viene a occupare, con adesione totale. Di qui l'inesistenza della « puerta », cioè di qualunque tipo di mediazione, di momento di passaggio, che significhi ostacolo, oppure che in qualche modo richieda più specifici comportamenti o movimenti, ecc. Il momento finale dell'« unión » è fusione piena, immediatissima relazione, identificazione senza intervalli. E ciò accade quando l'anima diventa una cosa sola con Dio:

> Ansí acá, estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo impíreo que devemos tener en lo interior de nuestras almas (porque claro está que, pues Dios está en ellas, que tiene alguna de estas moradas); y aunque cuando está ansí el alma en éstasi no deve siempre el Señor querer que vea estos secretos, porque está tan embevida en gozarle que le basta tan gran bien, algunas veces gusta que se desembeva y de presto vea lo que está en aquel aposento; y ansí queda después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir nenguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea (VI, 4, 8, 415). (267)

Anche qui Teresa si trattiene lungamente e con estrema difficoltà di reperire la « comparación » adatta per esprimere chiaramente gli effetti particolari di quel momento di una « visión intelectual ». Dio e l'anima, come dicevamo, occupano totalmente lo spazio dell'« aposento », per cui l'anima non ha nessuna intercapedine o margine residuo di spazialità in modo da

---

e questa apparizione dell'Umanità del Signore doveva essere così; ma quello che accade nell'unione del matrimonio spirituale è molto diverso. Il Signore appare in questo centro dell'anima [...] come apparve agli Apostoli senza entrare per la porta, quando disse loro: "Pax vobis" ».

(267) « Così qua, mentre l'anima è diventata una cosa sola con Dio, collocata in questa sala del cielo empireo che dobbiamo avere nell'interno delle nostre anime (perché è chiaro che, poiché Dio sta in esse, di queste dimore dobbiamo averne qualcuna); e sebbene quando sta così l'anima nello stato di estasi non debba sempre volere il Signore che veda questi segreti, perché è così assorta nel goderlo che le basta questo grande bene, a volte desidera che si desti e rapidamente veda quello che si trova in quella sala; e così rimane dopo che torna in sé, con quel rappresentarlesi le cose grandi che vide; ma non ne può dire nessuna, né il suo essere arriva oltre ciò che di soprannaturale Dio ha voluto che veda ».

potersi muovere o *vedere* alcunché della *morada*; la differenza sta qui tra « gran Dios » e « grandezas que vio »; appunto, cioè nell'essere il primo intero oggetto dello stare e del vedere; del resto ciò accade anche per la eventuale trascrizione o relazione, la scrittura stessa, che lo scriba non è in grado di regolare se non sulla volontà divina che la autorizza a suo piacimento. La stessa metafora dell'« embevimiento », che vedremo a suo luogo, ci dimostra la piena consistenza dell'elemento acquoso in cui l'anima è immersa, come in una densa placenta che frena ogni movimento o lo consente entro limiti ristretti, ai quali aderisce completamente.

Seppure sommariamente, abbiamo ripercorso le tappe del « camino » lungo le *moradas*, delle quali compaiono descrizioni oggettive, non solo quanto agli effetti; anche se più spesso Teresa si diffonde attraverso i sette momenti in cui è divisa l'opera con la sottilissima vicenda psicologica dell'itinerario verso il divino, ma non ha più bisogno di insistere sulla parte iconico-allegorica.

A questo punto, dobbiamo rilevare delle interferenze nel l'uso metaforico che, pur rimanendo nello stesso ambito se mantico dell'*edificio*, investono altri aspetti, seppure contigui che si riferiscono, comunque, ad altre realtà. In II, 7, 374, p. es. si parla dell'inizio del « camino » — che, non si dimentichi, è dell'anima dentro se stessa e in Dio, nel « castillo » — Teresa avverte le lettrici di badare alla necessità che gli inizi siano improntati ad austerità e rigore, senza lasciarsi trascinare dal desiderio di « gustos en la oración » con lamento delle « sequedades ». Ebbene, in questa occasione, Teresa usa per il « camino » la metafora edilizia delle fondamenta salde:

> [...] es muy baja manera de comenzar a labrar un tan preciso y grande edificio [l'inizio della via mistica], y si comienzan sobre arena, dará con todo en el suelo, nunca acabarán de andar desgustados y tentados; porque no son éstas las moradas adonde llueve la maná; están más adelante adonde todo sabe a lo que quiere un alma porque no quiere sino lo que quiere Dios; (268)
>
> Pues si erramos en el principio quiriendo luego que el Señor

(268) « è un modo assai volgare di cominciare a costruire un edificio così importante e grande, e, se cominciano sulla rena, andrà tutto al suolo, e non finiranno mai di andare con dispiacere e sottoposti alle tentazioni; perché non sono queste le dimore dove piove la manna; sono più avanti dove tutto corrisponde ai desideri dell'anima, perché essa non vuole se non quello che vuole Dio ».

> haga la nuestra y que nos lleve como imaginamos, ¿qué firmeza puede llevar este edificio? (par. 8, 374). (269)

La sovrapposizione è evidente — nell'eco della parola evangelica di Matteo 7, 24-27 — con il « camino » nel « castillo » come esso stesso edificio o costruzione dell'anima; ma l'interferenza è apparente, se pensiamo che il viaggio nell'anima è poi ricerca di se stessa, ed è un viaggio che l'anima intraprende con una progressione costruttiva d'impegno e di sacrificio. Facilità e agi non sono propri delle prime *moradas* e anzi sono traccia del demonio e, quindi, in profonda contraddizione con la necessità che l'impulso iniziale della volontà a intraprendere il viaggio sia diretto verso il giusto percorso. Quando la volontà è del tutto conforme e unificata su quella divina, vuole dire Teresa, questo « concierto » sarà esso stesso ragione di gioia e di diletto. Per la qual cosa il *fondamento* dell'*edificio* è già come avere iniziato il « camino ». Lo stesso appare in IV, 3, 1, 387:

> Los efectos de esta oración [de recogimiento] son muchos; algunos diré, y primero otra manera de oración, que comienza casi siempre primero que ésta [...] Un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en escuro, ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa esterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad, y sin artificio, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha; porque estos sentidos y cosas esteriores parece que van perdiendo de su derecho, porque el alma vaya cobrando el suyo, que tenía perdido. (270)

Si avverte qui, non solo una serialità nella « oración », dalla « meditación » al « recogimiento », con snellimento, per così dire, della prassi esteriore e liberazione dall'« artificio » ritualistico. Qui la metafora edilizia è ancora una volta « camino »; ed è

(269) « Ma se sbagliamo fin dall'inizio volendo poi che il Signore faccia la nostra volontà e che ci porti dove immaginiamo noi, che saldezza potrà avere l'edificio ? ».

(270) « Gli effetti di questa orazione sono molti; qualcuno lo dirò, e prima un'altra maniera di orazione, che comincia quasi sempre prima di questa [...] Un raccoglimento che mi sembra soprannaturale, perché non consiste nello stare al buio, né nel chiudere gli occhi, né di cose esteriori, dato che, senza volerlo, si compie questo gesto di chiudere gli occhi e si desidera la solitudine, e, senza artificio, sembra che si vada costruendo l'edificio per l'orazione di cui abbiamo parlato; perché questi sensi e queste cose esteriori sembra che vadano perdendo ogni loro diritto, perché l'anima vada ricuperando il suo che aveva perduto ».

interessante il richiamo ad una certa forma autentica di *veritas* anche negli atti esterni. Si tratta soprattutto di cogliere, da parte dell'anima, le giuste ragioni, il « derecho » reale che è interiorità e distacco. E' sempre questione del *fondamento* dell'edificio, con una sua dinamica interna e una sua progressione da costruire. In V, 2, 5, 395-396 — in contatto con un'altra figura che vedremo più avanti, quella del « gusano » che si fabbrica la sua stessa « casa » nel bozzolo della seta — si dà una spiegazione di questa interferenza apparente della stessa immagine *edile* a proposito della « oración de unión », con azione edificatoria da se stessi e dentro se stessi di Dio-*morada*, come sede insieme anche dell'anima:

> [...] que Su Majestad mesmo sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotros. Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que Él es la morada, y la podemos nosotras fabricar para meternos en ella [...]. (271)

Possiamo osservare, con richiamo alla descrizione delle *moradas* come spazi privilegiati dell'anima in cammino, che precisamente la dimora coincide nella « unión » totalmente con l'anima stessa e con Dio, senza alcuna ipotesi di intercapedine che l'anima-scrittrice possa rappresentare o riferire. Come abbiamo altrove notato. Lo stesso slittamento dell'immagine in VI, 10, 4, 433:

> Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso, y que este palacio — como digo — es Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No por cierto, sino que dentro, en el mesmo palacio, que es el mesmo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores. (272)

L'identificazione totale tra la *morada* e Dio vincola, dunque,

---

(271) « che Sua Maestà stesso sia la nostra dimora, come lo è in questa orazione di unione, essendo noi a costruirla. Sembra che io voglia dire che possiamo togliere e mettere qualche cosa in Dio, se dico che Egli è la dimora, e che la possiamo fabbricare noi per collocarci in essa ».

(272) « Facciamo conto che Dio sia come una dimora o un palazzo molto grande e bello, e che questo palazzo — ripeto — sia Dio. Forse il peccatore, per compiere le sue male azioni, può allontanarsi da questo palazzo? No, certamente, ma dentro, nello stesso palazzo, che lo stesso Dio, accadono le cose abominevoli, le disonestà e le malvagità che commettiamo noi peccatori ».

nell'« hacer » l'anima-*morada*, che viene ad essere impegnata per fedeltà a Dio ad essere fedele con se stessa, e quindi a costruire nel bene e non nel male. In VII, 4, 9, 448 la costruttività morale si realizza in due direzioni della tecnica muraria: il « cimiento » e le fondamenta, a compimento dell'opera iniziata con la stessa accortezza:

> Ansí que, hermanas, para que lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo u por donde las podéis hacer placer y servir; pues lo que hicierdes en este caso, hacéis más por vos que por ellas, puniendo piedras tan firmes que no se os caya el castillo. (273)

Le « obras » sono l'esplicazione della volontà attiva dell'anima — essa è « castillo » e il suo agire bene è compiere un « castillo », dunque —; e il tutto sul fondamento della « humildad », dell'essere schiave nella imitazione del sacrificio della croce, «porque todo este edificio [...] es su cimiento humildad, y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien, no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo » (*Ibidem* - 274). La sovrapposizione della metafora, ripetiamo, è a nostro avviso apparente, perché, nel fondo, il « camino » per Teresa consiste nell'« andar juntas Marta y María », nella contemplazione e nell'azione: e nella visione *realistica* teresiana tutto è azione e tutto è contemplazione.

Nell'*Epilogo* assistiamo ad un passaggio dalla realtà del quotidiano alla metafora, con scambio implicito e ben sintomatico della intersezione continua dei livelli; e anche con sovrapposizione continua, appunto. La ristrettezza della vita monastica, nell'angustia della clausura e nella mancanza di « entretenimientos » può essere alleviata dalla ariosità e dal conforto fisico-spirituale, a questo punto della metafora integrata, del « castillo interior ». Penso che la metafora, a sua volta, possa sdoppiarsi in due figure, una simbolica, intesa come rappresentazione dell'anima e l'altra a sua volta, in senso metonimico, per l'opera stessa teresiana:

> Considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de en-

(273) « Cosicché, sorelle, per avere buoni fastigi, cercate di essere le più piccole e le schiave, guardando come e in che modo potete servirle e contentarle; poiché, quello che farete in questo caso, lo farete più per voi che per loro, mettendo pietre così salde in modo che non vi cada tutto il castello ».

(274) « perché tutto questo edificio [...] il suo fastigio è l'umiltà, e se non c'è questa davvero, anche per vostro bene, Dio non lo farà diventare molto alto, affinché non cada tutto a terra ».

> tretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no casas tan bastantes como conviene en algunos monesterios de los vuestros, me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquiera hora (*Epílogo*, 20, 450). (275)

Il transito è nei due sensi e l'arguzia di Teresa è ben consapevole di un *gioco sui generis* (« pues sin licencia [...] hora » « de donde no salgáis más, si no fuerdes llamadas por la priora [...] » - in 21, 450) di entrata e uscita simbolica e reale. L'interscambiabilità e la dinamica psichica-spirituale nella direzione del quotidiano reale ad un quotidiano simbolico è confidenza con il sublime e valico permanente della frontiera del trascendente:

> Verdad es que no en todas las moradas podreis entrar por vuestras fuerzas — aunque os parezca las tenéis grandes — si no os mete el mesmo Señor del castillo, por eso os aviso que ninguna fuerza pongáis, si hallardes resistencia alguna, porque le enojaréis de manera que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal maneras le podéis servir desde allí, acontinuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la mesma morada que tiene para Sí, de donde no salgáis más, si no fuerdes llamadas de la priora, cuya voluntad quiere tanto este gran Señor que cumpláis como la suya mesma, y aunque mucho estéis fuera por su mandato, siempre, cuando tornades, os terná la puerta abierta. Una vez mostradas a gozar de este castillo, en todas las cosas hallaréis descanso — aunque sean de mucho trabajo —, con esperanza de tornar a él, que no os lo puede quitar naide (*Ibidem*, 21, 450). (276)

---

(275) « Considerando la vita così ritirata e le poche cose che avete per passatempo, sorelle mie, e case insufficienti alle necessità, come accade in certi monasteri dei vostri, mi sembra che potrà esservi di conforto dilettarvi in questo castello interiore, perché senza licenza dei superiori vi potete entrare e passeggiare in esso a qualunque ora ».

(276) « E' vero che non in tutte le dimore potete entrare con le vostre forze — sebbene vi sembra di essere molto forti — se non vi ci pone lo stesso Signore del castello; per questo vi avverto affinché non ci impieghiate nessuna forza, se trovaste qualche resistenza, perché lo farete adirarsi in modo tale che mai vi lascerà entrare in esse. E' molto amico dell'umiltà. Se vi considerate indegne di meritare di entrare nelle terze, guadagnerete più presto la volontà per arrivare alle quinte. E da lì lo potete servire in modo tale, continuando ad andarvi molte volte, in modo che vi metta nella stessa dimora che riserva a se stesso. Da quel luogo non dovete uscire mai, a meno che non

La metafora si realizza e si srealizza il reale, che è poi la creazione di una zona intermedia la quale attinge alle due dimensioni e in essa, attraverso la « comparación », si attua l'incontro e l'unione dell'umano con il divino; così come nella mediazione tra il reale e il simbolico. Le istruzioni o norme di Teresa per l'*uso* del « castillo » fanno centro, soprattutto, sul rapporto armonico delle volontà: le anime, Dio, la priora, i superiori, ecc. Nell'accordo tra queste volontà sta forse la chiave vera e unica d'ingresso e di percorrimento delle tappe del « camino » del « castillo » e dentro di esso; le direzioni di entrata e di uscita così come i tempi di permanenza e di cammino sono subordinati alla unificazione dei comportamenti in armonia con la unica volontà che chiede conformità: la volontà di Dio. In quella si attuano i diletti spirituali, il « descanso » nel « trabajo », la libertà e il godimento interiore. Con questa impostazione pragmatica il « castillo » diventa davvero la metafora centrale della vita spirituale, figura dell'anima e di Dio in perfetta coincidenza. Lo spazio privilegiato, dunque, e la figura sono espressione concreta e integrale di ciò che in essa si deve compiere per l'autoconoscenza e il possesso di Dio. La figura, con il suo parallelismo ma anche con la composizione mediata della polarizzazione dei termini di confronto è modello minimo, ma totale, della esperienza umana-divina che è l'*acme* della vicenda mistica.

Ci sono altri riferimenti a luoghi simbolici che non hanno la compattezza allegorica sistematica del « castillo », ma che richiamano certi luoghi-chiave di quello nella loro funzione di identità figurativa; in un certo senso sono ripetitivi di momenti o spazi già ritrovati nel « castillo » e che qui ne completano il carattere di luogo centrale della allegoria — fra l'altro, proprio come quello, sono anch'essi tratti dai testi della Scrittura e li studieremo più avanti in particolare. Si tratta della figura della « bodega » e del « tabernáculo »: la prima compare in V, 1, 13, 394 e rappresenta il punto d'incontro con l'Amato «en el centro de nuestra alma »; ancora, in VII, 4, 12, 448, si ripete come spazio recluso in cui l'anima è totalmente inebriata e placata nel dominio dello Sposo.

---

vi chiami la Priora, la cui volontà questo Signore vuole che compiate come la sua stessa. E anche se dovrete stare fuori per molto tempo per suo ordine, sempre, quando tornerete, vi terrà aperta la porta. Una volta che sarete abituate a godere di questo castello, troverete riposo in tutte le cose — anche se vi costeranno molti travagli — con la speranza di tornarvi, che nessuno vi può togliere ».

La seconda figura è in VII, 3, 13, 446 e conferma per sovrapposizione lo stesso punto d'arrivo dell'anima che, giunta al *sancta sanctorum*, trova la propria compiacenza nella pienezza del sacro.

Un'ultima figura compare in VII, 4, 18, 449: « no hagamos torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen ». L'immagine ha una sua acutezza e profondità, anche perché richiama a un costume urbanistico, sociale e politico di notevole rilievo anche ai tempi di Teresa; ed è un avvertimento al sentimento e alla vita interiore sulla carica potenziale di espressività simbolica della « torre » nel paesaggio cittadino medievale ma anche cinquecentesco. Come dire, che Teresa sembra svalutare una cultura e una *pietas* simboliche a favore di un appello che ridia concretezza al significante delle *obras*, da orientare in senso spirituale l'intenzionalità effettiva, sottratta alla dimensione estetico-quantitativa del segno esterno di potere e di presenza pubblica, per ricondurla alla valenza puramente affettiva (« amor ») della manifestazione dell'anima. Come se il simbolo « sin fundamento », avesse una gratuità di significato che la rende esibizione esteriore ed inutile.

GAETANO CHIAPPINI

# QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;

La società ...;

La famiglia ...;

Il lavoro ...;

Il lavoro nel piano divino ...;

La evoluzione del lavoro ...;

L'ascetica del lavoro ...

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# I FONDAMENTI FILOSOFICI DEI DIRITTI UMANI

Al giorno d'oggi si parla moltissimo di « diritti umani » o di « diritti dell'uomo ». Dal più al meno, tutti sanno di che si tratta, ma non altrettanto diffusa è una loro conoscenza davvero precisa e meno ancora lo è qualche idea circa la possibilità di una loro giustificazione.

In primo luogo va osservato che la parola « diritto » ha in questa espressione un senso alquanto diverso da quello di uso più corrente nel discorso ordinario, dove « diritto a qualcosa » significa legittimità nell'esigere quella tal cosa sulla base di una legge o comunque di una data norma giuridica, di solito in seguito al soddisfacimento di alcune condizioni (ad. es.: diritto ad un'esenzione fiscale, diritto alla pensione, diritto ad esercitare una certa professione, e così via). I diritti umani, viceversa, non dipendono da alcuna legge o norma giuridica e spettano a ciascun uomo non per il fatto di aver soddisfatto a questa o quest'altra condizione, ma incondizionatamente, cioè per il puro e semplice fatto di essere uomo. Anzi, essi sono al disopra di ogni legge ed è sulla loro base che, addirittura, si valuta se una costituzione, un sistema giuridico, una legge particolare, sono o meno « giuste ».

Da quanto detto, risulta che due problemi distinti si pongono a proposito dei diritti umani: quello della loro identificazione e quello del loro riconoscimento effettivo. A sua volta, ciascuno di questi due problemi torna a suddividersi in due parti: l'identificazione dei diritti umani comporta infatti una prima fase in cui essi vengono per così dire individuati e fissati, e un'altra in cui essi vengono fondati e giustificati. Il loro riconoscimento comporta a sua volta, da un lato, il loro accoglimento entro i sistemi giuridici e politici e dall'altro l'effettiva applicazione delle norme che dovrebbero tutelarli.

Ciascuno di questi momenti si è realizzato non già di un sol tratto, ma nel corso di una lunga maturazione storica che, fra l'altro, è ancora in corso ed è destinata a proseguire anche in futuro.

Si può dire infatti che, almeno per quanto riguarda la civiltà occidentale, l'identificazione di alcuni diritti umani è già incominciata in seno alla filosofia greca e si è poi accentuata con lo sviluppo del Cristianesimo. Per quanto riguarda, invece, il loro riconoscimento e la loro attuazione concreta, si sono dovuti attendere molti secoli, ed essa è lungi dall'essere pienamente realizzata ancor oggi. Volendo indicare i documenti più importanti nei quali questi diritti sono stati sanciti e promulgati, ricorderemo la dichiarazione dei diritti dell'uomo formulata all'origine della rivoluzione americana del 1776, la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino » proclamata all'inizio della rivoluzione francese nel 1789 e posta in testa alla Costituzione francese del 1791, la Costituzione della repubblica di Weimar in Germania nel 1919, la costituzione italiana del 1947. Si potrebbero, naturalmente, aggiungere le progressive integrazioni dei diritti umani entro le costituzioni di vari stati, avvenute ad opera di sovrani e di parlamenti a partire specialmente dal 1848.

Dopo la seconda guerra mondiale, si è assistito a un fenomeno nuovo, ossia all'emanazione di documenti internazionali, i quali, per di più, non si limitavano ormai a riconoscere diritti fondamentali del singolo individuo, ma si estendevano anche a difendere i diritti di gruppi, comunità, minoranze, facendone oggetto di tutela giuridica internazionale.

Così le Nazioni Unite hanno emesso una dichiarazione nel 1942, hanno dato spazio ai diritti umani nella loro Carta del 1945, hanno emanato la famosa « Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo » nel 1948.

In Europa segnaliamo la « Convenzione europea per la protezione dei diritti umani » del 1950, la « Carta sociale europea » del 1961 nonché l'istituzione della Corte europea per i diritti umani. Nel 1966 l'ONU ha pure sancito due Convenzioni sui diritti umani, che toccano rispettivamente i diritti economici, sociali, culturali e quelli civili e politici.

Non è comunque nostro compito quello di analizzare o commentare questi documenti come, più in generale, di occuparci dell'aspetto giuridico e politico della questione.

Il nostro angolo visuale è invece quello filosofico e attiene, in primo luogo, al problema della identificazione dei diritti umani. A questo proposito si può dire che la tematica ad essi relativa è nata alla fine del Rinascimento, quando la formazione delle cosiddette « monarchie assolute » poneva l'esigenza di una difesa delle libertà dell'individuo di fronte al potere assoluto del

sovrano e, nello stesso tempo, imponeva alla coscienza filosofica il compito di giustificare il potere politico e l'origine dello stato senza più fare appello alla vecchia tesi dell'origine divina del potere. Ecco dunque farsi strada, entro il pensiero politico liberale e democratico, connotato da una fondamentale visione individualista, la concezione secondo cui l'individuo gode di per sé, ossia in forza della sua semplice natura umana, di certi diritti fondamentali e l'autorità dello Stato si legittima soltanto in quanto assicuri agli individui il godimento di questi diritti (sia pure al prezzo di certe loro limitazioni). Questo si può intravedere addirittura in autori che giustificano l'assolutismo (come Hobbes), ma specialmente in quelli che pongono le fondamenta della democrazia liberale, come Locke (che elenca i cinque diritti umani fondamentali: vita, libertà, proprietà privata, difesa e giustizia, delegando i due ultimi allo stato, affinché i cittadini possano liberamente godere degli altri tre), o come Rousseau (che vede questi diritti nella libertà e nell'eguaglianza, tali però che solo demandandoli all'intera collettività essi risultano fruibili da parte di tutti).

Alla base di queste teorie stava la dottrina del « diritto naturale », ossia di un diritto che si possa fondare sulla semplice analisi razionale della natura dell'uomo, prescindendo da rivelazioni religiose e da concrete determinazioni storiche e politiche, anche se, di fatto, non poche di tali teorizzazioni risentono di influssi religiosi (specie protestanti) e di altra natura (specie ideologica).

Rispetto a queste impostazioni tradizionali, le dichiarazioni moderne di cui abbiamo parlato si mostrano più « neutre » e la loro voluta «universalità» si esprime anche attraverso l'assenza di riferimento a precise concezioni filosofiche, religiose, ideologiche. Si direbbe quasi che esse esprimano e sanciscano una specie di convinzione comune largamente accettata, e specialmente imposta dalle situazioni di crisi o dalle condizioni di vita particolarmente drammatiche in cui vive oggi tanta parte dell'umanità. Queste, portate a conoscenza del grande pubblico attraverso i mass-media, scuotono la coscienza del mondo e, di quando in quando, conducono alla formulazione di solenni dichiarazioni di principio.

C'è da chiedersi però fino a che punto questo tipo di riconoscimento dei diritti umani superi il semplice piano dell'affettività emotiva e possa quindi passare dal livello di un'adesione spontanea e gratuita a quello di un'autentica obbligazione, morale prima e giuridica poi, senza poter contare su alcune « ragioni » cogenti. Sembra quindi inevitabile tornare anche oggi

ad una ricerca di fondazione filosofica dei diritti umani, senza di che essi rischiano di restare sul piano delle parole edificanti e niente più.

Come abbiamo già ricordato, i diritti umani son venuti precisandosi nel corso degli ultimi tre secoli, in parte come conseguenza delle speculazioni legate alla teoria moderna del « diritto naturale », in parte come frutto della crescita politico-culturale della società europea e della teoria politica del liberalismo, in parte infine come aspetto della maturazione etico-politica avvenuta negli ultimi quarant'anni a livello mondiale. In senso lato, tali diritti corrispondono ad altrettanti diritti soggettivi che ogni persona può esigere in quanto essere umano, facendoli valere nei riguardi dei propri simili, ma specialmente di fronte alle autorità politiche: essendo di natura morale e politica, prima ancora che giuridica, essi rappresentano ciò che è « dovuto » a ciascuno in quanto uomo, e non già in quanto gli viene « concesso » per benevolenza al di là di ciò che gli spetta. Per tale ragione, essi vengono talora chiamati anche « diritti naturali », « diritti innati », « diritti inalienabili », validi in tutti i luoghi e in tutti i tempi. Come tali, essi si sottraggono alla discrezionalità delle autorità politiche e rappresentano dei principi giuridici pre-statuali, super-positivi e super-costituzionali. Certamente, questo loro statuto non significa affatto che rispetto ad essi non abbiano alcuna importanza le disposizioni giuridiche o le strutture politiche; esso esprime il fatto che essi non « dipendono » né dallo stato, né dalle leggi, che al contrario sono tenuti a recepirli e a tutelarli.

In altri termini, nessuna autorità politica può « concedere » o « rifiutare » i diritti umani: può soltanto garantirli o ignorarli (o addirittura calpestarli). Del resto, sta proprio qui la ragione per la quale tali diritti non sono semplicemente oggetto di ricerca filosofica, ma costituiscono anche un compito (e un pomo di discordia) per la politica attuale.

Al fine di essere ancor più chiari, diremo che senza le garanzie offerte dal diritto positivo, i diritti umani restano delle pure rivendicazioni morali di portata universale, delle pretese legittime certo, ma ridotte a pure speranze, a postulati, ad appelli, a proclamazioni troppo spesso inoperanti sul piano concreto. Viceversa, quando vengano assicurati e protetti da norme giuridiche precise, quando siano recepiti nelle costituzioni o, comunque, garantiti entro forme istituzionali, i *diritti umani* si trasformano in *diritti fondamentali* di natura giuridica vera e propria e non più soltanto di natura etica e politica.

Il rapporto è dunque chiaro: ogni comunità politica orien-

tata verso la libertà dei suoi membri è investita del compito *morale* di tradurre tali diritti nelle proprie leggi e istituzioni, facendoli così diventare dei diritti fondamentali giuridicamente garantiti. Dove una simile garanzia è realizzata, si ha una comunità politica moralmente legittima, libera e giusta; dove questa garanzia manca, la comunità politica è illegittima, non libera e ingiusta, anche se fosse dotata di stabilità, efficienza e sicurezza sia all'interno che all'esterno, e perfino se fosse in grado di garantire un generalizzato benessere.

L'itinerario più diretto per operare questa istituzionalizzazione sembra essere il seguente: a) inserimento dei diritti umani, a titolo di diritti fondamentali, nella costituzione; b) subordinazione della legislazione alla costituzione (con attuazione del relativo controllo); c) subordinazione del potere esecutivo alla costituzione (con possibilità di ricorso contro le decisioni del medesimo davanti ad un'apposita istanza); d) subordinazione del potere esecutivo alle leggi (con garanzia del relativo controllo); e) separazione dei poteri, accompagnata dall'indipendenza dei giudici dal potere politico; f) esistenza di un'opposizione efficace e decentralizzazione del potere.

L'archetipo di una tale istituzionalizzazione è lo stato costituzionale di diritto, democratico e sociale, ma rispetto a questo altre soluzioni storiche sono certamente possibili, nel presente e nel futuro.

Volendo ora procedere a una sommaria specificazione dei diritti umani, incominciamo con quelli che assicurano a ogni individuo uno spazio vitale e una sfera d'azione strettamente personale sottratta a ogni ingerenza altrui, compresa l'ingerenza dello Stato.

Il primo di essi è quello *alla vita e all'integrità del proprio corpo.* Il rispetto di questo diritto comporta che lo stato proibisca l'omicidio, la violenza, le lesioni, i maltrattamenti, la crudeltà anche morale e che, d'altro canto, lo stato non sia autorizzato all'arresto arbitrario, alla pratica della tortura e all'uso di pene crudeli. Un altro diritto di questo tipo è quello della *proprietà personale* di beni e di oggetti, che comporta da parte dello stato la legittimazione delle modalità d'acquisizione di tali beni, la proibizione del furto, ecc. e d'altro canto impedisce allo stato l'espropriazione arbitraria. Per altro, l'esistenza di questo diritto non comporta ancora determinazioni precise circa il « come » si possa legittimamente acquisire la proprietà e circa « quali » beni possano essere oggetto di proprietà privata.

Altri diritti afferenti a questa sfera sono: la libertà di co-

scienza, di pensiero, di fede religiosa, d'opinione; la libertà di stampa, di riunione, di associazione; la libertà della scienza e dell'arte; il segreto epistolare e delle telecomunicazioni, e così via.

Oltre questi diritti riguardanti la stretta sfera personale, altri ne esistono, legati al fatto che l'intangibilità della persona umana deve essere rispettata anche là dove la comunità manifesta il bisogno di darsi una costituzione, un governo e delle leggi. Ciò significa che ogni individuo ha il diritto di partecipare alla vita pubblica e al processo pubblico di decisione. Di qui il diritto all'elettorato attivo e passivo e, in senso lato, gli altri diritti politici. In questo senso la *democrazia* (considerata dal punto di vista del diritto pubblico) e i vari *diritti politici* di partecipazione (considerati dal punto di vista del diritto soggettivo) fanno parte integrante dei diritti umani.

Affinché i diritti di libertà personale e di partecipazione politica possano per davvero venir esercitati, una comunità deve assicurare anche il godimento di un terzo gruppo di diritti, che chiameremo *sociali e culturali.* Essi includono il diritto a condizioni di vita economica, sociale e culturale che consentano l'acquisizione di un reddito, di una formazione, di una posizione sociale proporzionate al tipo di società entro cui la persona vive. Di qui i diritti sindacali, il diritto all'istruzione, il diritto d'accesso alle professioni, e così via.

Sulla base di quanto detto, è chiaro che i diritti umani comportano soltanto marginalmente un'azione diretta e immediata. Essi costituiscono piuttosto dei criteri normativi generali, di tipo regolativo: sono norme, per così dire, di secondo livello, alla luce delle quali devono essere affrontate le circostanze politiche, economiche e sociali che si danno effettivamente nella storia e che devono essere sottoposte a sforzi di modificazione, di sviluppo e di progettazione in conformità con tali diritti. Ecco perché il rispetto di questi non può dar luogo a forme istituzionali identiche per tutte le collettività, ma deve adattarsi, appunto, alle differenze storiche, ambientali, alle tradizioni culturali effettive che ogni realtà concreta presenta.

D'altra parte, questo fatto non deve condurci a considerare l'analisi di questi diritti come una pura esercitazione intellettuale e astratta, come non pochi oggi pretendono. Secondo costoro, l'unico atteggiamento razionale dovrebbe consistere in una mentalità pragmatica che affronta uno per uno i singoli problemi concreti e cerca di risolverli, come si suol dire, « scientificamente », secondo uno stile che talora viene chiamato di « ingegneria politica » o « ingegneria sociale ». Senza dubbio, an-

(foto 1)

Raffigurazione del pensiero di *Giovanni Scoto Eriùgena*

che questa capacità di ipotizzare e realizzare soluzioni concrete, adeguando i mezzi agli obiettivi, correggendo ipotesi e strategie alla luce dei risultati, è molto importante. Però essa è lacunosa, in quanto non garantisce la scelta degli obiettivi migliori, non illumina circa la priorità e la rilevanza di essi, non permette di giudicare circa la liceità dei mezzi (e non soltanto circa la loro efficacia), non consente di risolvere i conflitti fra obiettivi contrastanti.

Quanto affermato equivale a riconoscere che una riflessione filosofica sui diritti umani è quanto mai necessaria in un duplice senso: in primo luogo in un senso « analitico », ossia come procedimento di individuazione, di descrizione, di analisi contenutistica dei singoli diritti; in secondo luogo in senso « fondazionale », ossia come sforzo teso a mostrare che quelli così individuati e descritti sono « per davvero » dei diritti. Noi non potremo qui occuparci dell'*analisi* filosofica dei diritti umani: anche se lo volessimo, l'impresa sarebbe al di fuori delle nostre possibilità, implicando essa che per ciascun diritto in questione si fornisca la relativa analisi, certamente non semplice né breve, il che darebbe luogo, nel suo complesso, ad un voluminoso trattato. Ci limiteremo invece a dire qualche cosa a proposito della *fondazione* di questi diritti.

Innanzi tutto: che significa « fondazione »? La parola stessa, grazie al suo riferimento analogico all'idea architettonica delle fondamenta di un edificio, ci indica una prima risposta: fondare significa fornire od ostendere un *fondamento*, ossia garantire la solidità di quanto viene fondato. Nel caso di entità diverse da oggetti fisici, quali, ad esempio, una affermazione, un diritto, una ipotesi scientifica, una previsione, una prescrizione morale, il processo di fondazione si può ridurre a quello della giustificazione di una certa *proposizione* con cui viene enunciato, appunto, il diritto, il precetto, l'ipotesi, la previsione in questione e, di fronte a proposizioni, è facile rendersi conto che, in fin dei conti, dare una fondazione significa « dare risposta ad un perché ». Posta una qualunque affermazione, noi possiamo infatti sempre formulare la domanda: « perché? » e se chi ha posto l'affermazione non è in grado di rispondere a questa domanda, noi avremo il diritto di dire che egli non è in grado di « fondare » la sua affermazione e, in particolare, di difenderla contro il dubbio e addirittura contro la possibile validità della sua negazione.

Il chiarimento offerto ci consente di capire come mai quello della fondazione sia tipicamente un problema filosofico: la filosofia, infatti, potrebbe legittimamente essere qualificata co-

me « l'invenzione del perché », ossia come il manifestarsi dell'esigenza tipicamente umana di non accontentarsi di ciò che è dato, affermato, descritto, ma di richiederne anche una giustificazione razionale: ecco perché la filosofia viene spesso indicata come la manifestazione più spinta dell'esigenza di *criticità*. Con ciò abbiamo anche lasciato intravedere che non ogni risposta al « perché » è tale da rappresentare una fondazione: soltanto le risposte « razionali » lo sono, e la filosofia si distingue da molti altri ambiti del conoscere e dell'agire proprio perché le uniche risposte al «perché» che essa ammette sono quelle di tipo razionale, mentre in contesti diversi altre risposte possono essere accettate come soddisfacenti. Chiariamo la cosa con un esempio.

Supponiamo che ad una persona venga detto: « tu devi fare questo ». La reazione spontanea sarà la domanda: « perché devo? » e qui diverse risposte sono possibili, quali ad esempio: « perché altrimenti ti ucciderò », « perché così vuole la legge », « perché così fanno tutti i tuoi colleghi », « perché in tal modo farai piacere a tua madre ». La prima risposta si colloca su un piano di rapporti di forza o di violenza, la seconda su un piano giuridico, la terza su un piano sociologico, la quarta su un piano affettivo e, su ciascuno di questi piani, le varie risposte possono apparire adeguate ed indurre la persona a compiere l'azione richiesta. Tuttavia è facile rendersi conto che nessuna di esse spiega perché la detta persona « deve » fare ciò che le è richiesto; infatti né la minaccia fisica, né l'obbligazione giuridica, né l'uso sociale, né il rapporto affettivo sono « fondamenti » sufficienti per la doverosità di un'azione. Anzi, la persona invitata a comportarsi in un dato modo potrebbe benissimo convincersi, in base ad argomenti razionali, che essa « non deve » compiere quell'azione, nonostante le pressioni fisiche, giuridiche, sociali o affettive che vorrebbero indurla a farlo.

Con ciò abbiamo anche chiarito che la risposta filosofica al « perché », cioè la risposta fondante, non può consistere in una pura constatazione «che» le cose stanno in un certo modo, o in una descrizione del « come » esse stanno: il fatto *che* una legge prescriva, ad esempio, di denunciare alla polizia gli appartenenti ad una certa razza o religione, non dice *perché* ciò debba essere fatto e, riflettendo su tale perché, è assai più facile che la ragione ci induca a vedere perché tale legge debba essere disobbedita. Analogamente: una descrizione di *come* in una certa società ci si comporta da parte della maggioranza dei suoi membri non *giustifica* tale comportamento; anzi, la maggior parte dei progressi morali, sociali e civili si è prodotta

nella storia quando da parte di qualcuno si è incominciata a contestare la liceità di abitudini, comportamenti e istituzioni socialmente assai radicati.

Dove troveremo dunque la risposta a questo « perché » razionale? Si sarebbe tentati di dire che tale risposta sarà raggiunta quando metteremo capo ad alcuni principi o convincimenti *evidenti*, cioè tali da suscitare lo spontaneo consenso di ogni persona in buona fede. Tuttavia una simile via di uscita è poco praticabile, dal momento che essa ci indurrebbe facilmente a scambiare l'evidente con ciò che è semplicemente *ovvio*, il che purtroppo non è la stessa cosa. L'evidenza non è affatto ciò che sembra imporsi a prima impressione, ciò su cui siamo spontaneamente pronti a convenire, bensì ciò che risulta innegabile alla fine di un serrato processo di vaglio critico: essa si trova al termine e non già all'inizio del processo di fondazione, ne è il risultato, assai più che il presupposto. Anche in questo caso possiamo osservare che in quasi tutti i campi dell'umana conoscenza il progresso si è verificato quando l'ovvio è stato criticato e confutato per dar luogo ad affermazioni più solidamente garantite. Ma questo è stato sempre lo stile caratteristico della filosofia, mirabilmente presentato già nei dialoghi platonici, là dove Socrate costringe continuamente il suo interlocutore a criticare e rigettare le tesi che gli sembravano a tutta prima evidenti e che si rivelano in seguito come delle pure « ovvietà » destituite di fondamento. Per questo, come poco sopra abbiamo proposto di qualificare la filosofia come « l'invenzione del perché », potremo in piena consequenzialità qualificarla ora come la lotta continua contro l'ovvio per la ricerca dell'evidente. Le cautele qui indicate devono trovare una particolare applicazione proprio nel campo dei diritti umani: quando viene abbozzato un qualche tentativo di dar loro una fondazione, si finisce quasi sempre col ricondurli ad una specie di ovvietà, ad una sorta di generico consenso della ragione, ad un appello al portato del progresso. Tuttavia ciò non è l'equivalente di una fondazione autentica: alcuni fra questi diritti, che possono sembrare « ovvi » oggi, non lo erano ieri, e neppure oggi lo sono all'interno di parecchie società nazionali o di certi contesti ideologici. Se davvero vogliamo che essi vengano riconosciuti nella loro « universalità », che divengano obbliganti per stati e legislatori, è necessario che di essi si fornisca una fondazione rigorosa, la quale in parte potrà condurci a conclusioni in armonia con quanto già appare ovvio, ma in parte potrà anche indurci a rivedere e correggere diverse situazioni o istituzioni che pure ci si presentano come ovvie.

In questo procedimento di fondazione, due sono gli strumenti di cui la ragione può e deve servirsi, la testimonianza diretta dell'esperienza e l'argomentazione logica rigorosa: *empiria* e *logo*. Importante è tuttavia che questi strumenti vengano usati entrambi e che non ci si limiti all'uso di uno solo, o alla sua troppo decisa prevalenza. La sola esperienza, infatti, ci dice il *che* e il *come* delle realtà che sono ad essa accessibili, ma non consente né universalizzazione, né affermazioni di « necessità »: in altri termini, ciò che si constata empiricamente è sempre un insieme di casi particolari e non offre alcuna garanzia di validità per altri casi, reali o possibili, non constatati. Per di più, quanto si constata empiricamente potrebbe essere del tutto accidentale e non corrispondere ad alcuna ragione per cui le cose « debbono » essere così piuttosto che diversamente. Soltanto l'uso del *logo* può indurci a riconoscere in ciò che si constata empiricamente il « caso particolare » di un principio universale, o l'evento singolo che, lungi dall'essere casuale, è la manifestazione di una legge necessaria. Tuttavia, il ricorso puro e semplice alla ragione logica ci consente soltanto di costruire dei sistemi di concetti internamente coerenti, ma astratti: ciascuno di essi rappresenta un qualche « mondo possibile », ma senza la testimonianza dell'empiria non riusciamo a stabilire quale, fra di essi, è applicabile al « mondo reale ».

Questi nostri ragionamenti, in apparenza alquanto generici, trovano una diretta applicazione proprio al problema dei diritti umani. Tutti coloro (e non sono pochi) che hanno cercato o che cercano di fondare i diritti umani sulla considerazione della conformazione biologica dell'uomo, o sulla semplice constatazione storica, o sull'analisi sociologica, cadono sotto le critiche che abbiamo rivolto alla posizione unilateralmente empirista: essi non possono cioè giustificare la « normatività » o il carattere obbligante di questi diritti e incorrono in quella che è stata chiamata la « fallacia naturalistica », la quale consiste in un indebito « passaggio dall'essere al dover-essere ». All'opposto, chi ritiene di fondare questi diritti derivandoli logicamente da puri principi, rischia di approdare a conclusioni troppo vaghe e suscettibili delle più diverse distorsioni, se non addirittura a delle vere e proprie aberrazioni, quando i principi di partenza siano stati assunti in modo arbitrario o dogmatico (basti pensare a quante violazioni dei diritti umani hanno dato luogo le applicazioni di principi quali il razzismo, o la sovranità assoluta dello stato o del partito, ancora nella nostra epoca).

La strada per uscire da questa situazione di opposte dif-

ficoltà sembra essere questa: è la stessa esperienza a mostrarci che nell'uomo è presente una chiara dimensione di *dover-essere,* al punto che questa può essere vista quale carattere distintivo della specie umana rispetto alle altre. Se quanto affermiamo è vero, allora non saremmo più ridotti al caso della fallacia naturalistica, in cui si pretende di *dedurre* il dover-essere dall'essere, bensì saremmo nella situazione in cui l'analisi dell'essere (cioè di questo particolare essere che è l'uomo) ci fa *scoprire* in esso la dimensione del dover-essere.

Che le cose stiano effettivamente così non è difficile da riconoscere: la presenza di una dimensione di dover-essere è infatti accertabile a *tutti* i livelli dell'agire *tipicamente* umano, ossia di quell'agire in cui *consta* che l'uomo si comporta diversamente da un animale. Ciò è vero già al livello delle più umili esecuzioni materiali: qualunque artigiano che produca un oggetto od esegua un lavoro ha in mente ciò che questo « deve essere » ed è in grado di commisurare il risultato della sua opera rispetto a tale modello ideale, giudicando in particolare di quanto essa ne sia rimasta al di sotto. Ancor più chiaramente ciò accade nel caso delle arti, dove la distanza fra l'ideale estetico e la realizzazione effettiva dell'opera prodotta non soltanto costituisce la ragione d'essere della « critica d'arte », ma è anche la radice della ben nota insoddisfazione dell'artista rispetto alla sua stessa opera. Quanto detto a proposito dell'arte vale, ovviamente, anche per tutte le altre forme della produzione intellettuale umana, come è facilissimo verificare. Ancor più evidente è questa presenza della dimensione del dover-essere nella sfera del diritto, della morale e della religione, le quali si possono addirittura vedere come espressioni della natura umana specificamente tese ad esplicitare l'idea stessa di un « dover-essere » a diversi livelli di manifestazione e di profondità.

Da quanto detto risulta chiaro, dunque, che l'esistenza presso l'uomo di una dimensione del dover-essere è qualcosa *che si constata,* ha cioè una radice fattuale, non comporta un illecito « passaggio dall'essere al dover-essere », bensì rispecchia il fatto che *qualunque* azione che sia autenticamente umana (indipendentemente dal «livello» in cui si colloca) è sempre guidata da una « intenzione » che ne assegna lo scopo e le offre un criterio o un ideale di « perfezione ». Ma, appunto, questo criterio non è più fattuale, bensì ideale, esso non si trova nell'esperienza, ma « giudica » l'esperienza stessa. Trattandosi, in sostanza, di un ideale di *perfezione,* non lo troveremo praticamente mai « realizzato » negli oggetti, nei comportamenti, nelle istituzioni che

l'analisi della storia o della società ci può offrire; tuttavia esso è tale che, dimenticandocene, non riusciremmo più a qualificare come « umane » le « azioni dell'uomo ». Parafrasando Kant, il quale asseriva che « la ragion pura è di per se stessa pratica », possiamo dire che l'agire umano è *di per se stesso* ispirato al dover-essere, senza bisogno di inculcarvelo dall'esterno. Hanno ragione, pertanto, coloro che contestano la legittimità di attribuire un crisma di normatività o di obbligatorietà a fatti, leggi, principi o istituzioni concrete che si ritrovano nella storia passata o presente. Tuttavia essi non si accorgono che in realtà accade proprio l'inverso di quanto essi paventano; non sono tali norme concrete a far sorgere arbitrariamente principi universali di normatività, bensì sono le esigenze generali di normatività presenti ai singoli livelli dell'agire umano, che inducono gli uomini a rispondere con norme particolari, ossia con indicazioni concrete, alle istanze di dover-essere presenti a ciascuno di tali livelli. Così la fissazione di metodi di lavorazione tramandati oralmente o per iscritto o l'imitazione di opere e di maestri, ha cercato di soddisfare a tale richiesta di indicazioni concrete nel campo dei mestieri e delle arti; così la fissazione di codici e leggi ha cercato di fare la stessa cosa nel campo del dover-essere giuridico; così l'elaborazione di precetti morali e di concezioni religiose ha cercato di soddisfare a questa esigenza sui rispettivi piani della eticità e della religiosità.

Il caso dei diritti umani non fa eccezione a questa regola: come tutti i piani dell'agire umano, anche quello specifico dei rapporti fra individuo e collettività richiede di essere governato dal suo tipo di dover-essere, che si suddivide molto naturalmente in due parti: quella che riguarda i doveri dell'individuo verso la collettività (che equivalgono ai « diritti della collettività » rispetto all'individuo) e quella che riguarda i doveri della collettività verso l'individuo (corrispondenti appunto ai diritti dell'individuo nei confronti della collettività, che costituiscono gran parte dei « diritti umani » di cui stiamo parlando).

Per secoli e millenni l'attenzione è stata posta quasi esclusivamente sul primo tipo di diritti, anche perché gli stati (concretizzazione del concetto di collettività) erano gli unici in grado di far valere e rispettare i loro diritti nei confronti degli individui. Soltanto in secoli recenti, come già si è visto, è stato sviluppato anche il discorso simmetrico e oggi si cerca di assicurare il rispetto dei diritti umani mediante strumenti capaci di imporre limitazioni allo strapotere della collettività rispetto

al singolo, senza costringere questo a ricorrere allo strumento violento della rivoluzione per difendere i suoi diritti.

Se il problema è quello di determinare in via concreta il contenuto dei diritti umani, è chiaro che un passaggio obbligato di questa determinazione sia un'analisi di ciò che l'uomo è, ossia, come si diceva un tempo, della « natura umana ». Questa espressione è vista con sospetto da molti, ai nostri giorni, in parte perché richiama teorie giusnaturalistiche che sembrano ormai tramontate, in parte perché essa sembra presupporre una concezione statica e deterministica dell'uomo mentre, secondo una locuzione divenuta di moda in alcuni ambienti culturali, « la caratteristica della natura umana è quella di non avere natura ». Non abbiamo nessun interesse ad entrare in simili polemiche, che riteniamo alquanto futili e centrate su questioni di parole. La sostanza è che, senza un serio tentativo di determinare che cosa è l'uomo, di comprenderne cioè le varie dimensioni compresenti e complementari, ogni pretesa di rivendicargli questo o quel « diritto » si riduce ad un appello retorico e declamatorio, si voglia o meno chiamare « natura umana » il quadro che dovesse uscire da tale sforzo di determinazione.

Tuttavia non bisogna perdere di vista che questa stessa nostra analisi della natura umana non può limitarsi ad un compito unicamente descrittivo: se è vero che non si coglie veramente il *proprium* dell'umano se non si tiene conto della continua presenza in esso della dimensione del dover-essere, dell'idea di perfezione, ne segue che anche nell'analisi della natura umana non potremo prescindere da quest'ottica. L'uomo infatti differisce dagli altri esseri di natura, ancor più che per il fatto di operare sulle cose e trasformarle secondo i propri disegni e secondo certi criteri di perfezione ad essi intrinseci, soprattutto per il fatto che egli può trasformare se stesso, che può e vuole agire su se stesso, che può proporsi di realizzare un certo modello ideale *di sé* e del *suo* mondo. Se si comprende questo, appare chiaro che il tentativo di analisi della natura umana presenta caratteristiche alquanto complesse e piani di approfondimento molto vari. In primo luogo, essa non può accontentarsi di considerare tale natura come un puro dato di « ovvia » constatazione, che si rivela agli occhi del semplice buon senso; al contrario, questa natura è una realtà intricata, che si viene « scoprendo » lungo la storia in funzione anche degli strumenti di lettura che lo sviluppo delle scienze, delle arti, del pensiero filosofico e religioso vengono via via fornendo.

Certamente non è la stessa « natura umana » quella che ci si rivela oggi, dopo le conoscenze apportate dalla genetica, dalla psicanalisi e dalla psicologia, rispetto a ciò che di essa si conosceva in precedenza, e ciò comporta il disvelamento di piani o di dimensioni di questa natura che possono far emergere « diritti umani » prima misconosciuti.

Ma il fatto più interessante è che questa « scoperta » graduale (che ci autorizza a recepire *cum grano salis* l'affermazione prima citata, secondo cui l'uomo è caratterizzato dal fatto di « non avere una natura », nel senso appunto che questa stessa natura è in continuo divenire e arricchimento) consiste quasi sempre anche nel dire che cosa l'uomo *dovrebbe essere*, ben più che nel constatare empiricamente l'esistenza di nuovi tratti della sua complessa natura. Mano a mano che si prende conoscenza di nuove componenti biologiche, psicologiche, sociali, economiche, ideali, etiche dell'uomo, emerge anche una correlativa determinazione di quelle che « dovrebbero essere » le condizioni ottimali e le condizioni minimali affinché una « esistenza d'uomo » possa avere una realizzazione accettabile su ciascuno di questi piani o componenti e il complesso di queste indicazioni finisce con il delineare una sorta di « modello d'uomo », verso il quale ciascuno ha il *diritto* di appellarsi in quanto, negandogli l'una o l'altra delle caratteristiche di quel modello, si verrebbe ad imporgli una condizione subumana.

Come si vede, il problema della fondazione dei diritti umani, coincidendo sostanzialmente con quello della determinazione di un *modello d'uomo*, è nello stesso tempo un'impresa di fedeltà alla concretezza e di risposta all'ideale, è uno sforzo interpretativo che mira a cogliere nell'analisi funzionale di « ciò che è », le indicazioni di un « dover-essere » che nella concretezza del dato è iscritto soltanto a guisa di indicazione, ma non come realizzazione compiuta. Questo stesso fatto indica una volta di più come l'individuazione di questi diritti sia essenzialmente un compito della filosofia, giacché a questa, da sempre, è stata attribuita la funzione di proporre i valori e gli ideali di perfezione per l'uomo, secondo uno stile che si vuole oggettivo e razionale (questo stesso compito, d'altro canto, è stato svolto secondo altre ottiche e con altri strumenti dalle diverse religioni).

In particolare, appare come un compito proprio della filosofia quello di tentare una armonizzazione dei vari diritti umani, i quali possono non di rado entrare in reciproco conflitto.

In questo caso, le religioni e le ideologie risolvono il problema con una relativa facilità, in quanto ciascuna di esse si caratterizza per l'adozione di una certa gerarchia di valori, sulla base della quale alcuni diritti appaiono meno elevati di altri e si giustifica una loro riduzione e perfino eliminazione (che può essere imposta coercitivamente nel caso di ideologie pervenute al potere, mentre è oggetto di esortazione e di appello alla libera adesione dell'individuo nel caso delle religioni). Per la filosofia questo è un compito estremamente più difficile, anche perché le sue conclusioni, essendo ricavate soltanto da un'interpretazione della natura umana, non possono ammettere la conculcazione di nessun diritto, anche nel caso che si fosse disposti a riconoscere fra questi diritti una gerarchia e, ad esempio, ad assegnare ad alcuni di essi un posto relativamente basso. Ammettere la soppressione di un diritto anche di basso rango significherebbe infatti ammettere che degli uomini possano venire *obbligati* ad una esistenza che, almeno per quel dato aspetto, è sub-umana. Sembra dunque che, su tale problema, l'atteggiamento filosofico debba essere quello di un'ottica « sistemica » (cioè modellata sulle categorie della « teoria dei sistemi »), in base alla quale si riconosce che la natura umana presenta i caratteri della « complessità » e non già quelli della « composizione » di parti staccate. Ciò significa che ogni sua dimensione è inestricabilmente connessa con *tutte* le altre ed è a sua volta indispensabile alla « perfezione » del tutto, così come un adeguato funzionamento del tutto è essenziale al corretto funzionamento della singola componente. Il compito intellettuale è quindi quello di ricercare una *ottimizzazione* di queste varie dimensioni, che garantisca a ciascuna un grado di realizzazione per un verso non illimitato e per altro verso non troppo ridotto, ma tale da assicurare al « tutto » la migliore funzionalità. E' questa, se vogliamo, una traduzione in termini un po' più precisi dell'idea di una « immagine dell'uomo » o di un « modello dell'uomo » di cui abbiamo parlato in precedenza.

Da questo punto di vista si deve dire che, mentre appare un compito della filosofia *in generale* quello di fondare i diritti umani, non è affatto detto che una sola filosofia, cioè una sola concezione filosofica, sia in grado di soddisfare a questa esigenza. Molte filosofie possono cimentarsi in questa impresa, purché non delimitino a priori la loro possibilità di cogliere davvero *tutte* le dimensioni della natura umana, e il discorso vale specialmente per le filosofie estremisticamente spiritualiste e per quelle unilateralmente materialiste. E' chiaro che oggi il pericolo rappresentato dalle prime è praticamente inesistente,

mentre più diffuse sono le seconde. Ebbene, è impresa disperata quella di fondare i diritti umani su un'antropologia materialista: essa potrà ammetterli per ragioni di convenienza, per una concessione al buon senso, ma non disporrà di strumenti per la loro fondazione. Se l'uomo è una macchina (e tale esso è obbligato ad essere se nient'altro che la materia e le sue leggi devono bastare per la comprensione della sua natura), nulla è più « razionale » che lo sfruttamento dell'uomo, poiché una macchina è fatta per essere sfruttata. Può darsi che ci si possa anche affezionare a una macchina (come accade a certe persone nei riguardi della propria automobile), ma questo non è un atteggiamento razionale (per quanto ammissibile sul piano emotivo) e in ogni caso non costituisce fondamento di alcun diritto di cui possa godere la macchina. Il *diritto* nasce soltanto in presenza di un'altra coscienza, in presenza di qualcuno che, idealmente, possa chiedermi: « perché mi fai questo? », ossia in presenza di un altro soggetto. Mentre di fronte alle cose ho la consapevolezza di essere io a guardarle, a conoscerle, a giudicarle, a valutarle, in presenza di un'altra persona io ho la consapevolezza che mentre la guardo, quella mi guarda, che mentre la conosco, quella mi conosce, che mentre la giudico e la valuto, quella mi giudica e mi valuta. In altri termini, ho la consapevolezza di questa fondamentale e piena « parità », che non viene cancellata da tante altre differenze di razza, di cultura, di stato sociale, di fortuna economica che potrebbero sussistere fra noi due. E' su questa base, che nessuna caratterizzazione materiale è in grado di spiegare, che si instaura un riconoscimento dell'*altro* come qualcosa che è della mia stessa natura, pur essendo *distinto* da me, e che è portatore non meno di me di una dignità e di un diritto a realizzare il suo dover-essere, il suo progetto di esistenza unico e irripetibile come lo è il mio. In sostanza, è il fatto di poter considerare gli altri come *persone* che può fondare davvero i diritti umani: dicendo questo, non si abbraccia nessuna filosofia particolare (le cosiddette filosofie personaliste sono in effetti soltanto una parte delle filosofie che sono in grado di dare un adeguato rilievo alla persona), ma si richiama l'attenzione sul fatto che soltanto filosofie capaci di porre in rilievo la differenza essenziale tra una persona e una cosa, tra una persona e una macchina, per quanto intricata e complessa, possono fornirci una base per giustificare i diritti umani e, specialmente, una sia pur modesta garanzia che questi, ammessi a parole, non vengano poi calpestati di fatto.

EVANDRO AGAZZI

# IL PENSIERO DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA: NATURA CREANTE E NATURA CREATA

(Spiegazione di un quadro teorestetico)

Nell'evo antico, presso i Greci, ebbe inizio la grande speculazione razionale (da Talete a Platone, Aristotele, Epicuro ecc.) — e nel contempo nacquero anche le varie scienze e fiorirono le arti belle —. Tutto questo cominciò all'incirca 700 anni a. C. Poi si sviluppò tutta la magnifica civiltà classica, anche romana. Dalla comparsa del Cristianesimo fino al V sec. d. C. ci fu l'Impero, che a poco a poco declinò e finì sopraffatto dai barbari. Anche però in questa lunga epoca di cinque secoli si ebbero importanti concezioni filosofiche, come il Neoplatonismo di Plotino e la Patristica cristiana fino a S. Agostino. L'Impero di Occidente cessò di esistere nel 476 d.C.: e da allora fino alla cosiddetta « Rinascita carolingia » (nel sec. IX) vi fu in Europa la tetra « età barbarica ». La popolazione diminuì moltissimo, scomparvero le città, tramontò quasi del tutto la filosofia, dilagò l'analfabetismo. Anche la lingua latina si imbarbarì e quella greca divenne sconosciuta (« graecum est, non legitur »). La cultura intellettuale si rifugiò nei conventi, quasi sempre sperduti sui monti; e solo in qualche posto, meno battuto dalle incursioni dei nomadi e dei guerrieri, come in Irlanda (Eire), continuò ad esserci una notevole tradizione di sapere (greco compreso).

Carlo Magno, agli inizi dell'800, riuscì a bloccare le invasioni barbariche con il suo nuovo Sacro Romano Impero. Pur essendo personalmente analfabeta, capì l'importanza delle conoscenze e delle arti: e fondò una sorta di accademia di corte, la Scuola Palatina, cui furono chiamati a partecipare gli uo-

mini più dotti e famosi di allora. Presso i successori di Carlo, cioè i Carolingi, la Scuola continuò a sussistere, e, al tempo di Carlo il Calvo, fu accolto in essa il dotto Giovanni Scoto Eriùgena (che pare ne sia anche diventato direttore). Egli fu detto « eriugena » perché era appunto oriundo irlandese, e fu soprannominato « scoto » perché gli Scoti (o Scozzesi) erano pure sbarcati in quell'isola.

Giovanni si dimostrò un grande pensatore, per cui si riconosce generalmente che con lui è veramente ricominciata l'alta speculazione filosofica dell'Occidente nel Medio evo. Oltre ad avere tradotto dal greco le opere dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e di Massimo il Confessore, l'Eriùgena scrisse alcuni libri originali, fra cui primeggia il *Periphyseon seu De divisione naturae* (866).

La concezione dell'Eriugena è sostanzialmente cristiana (e segna l'inizio della Scolastica); ma contiene anche importanti sviluppi di idee provenienti dal pensiero classico e dalla Patristica. Si tratta di una teoria molto ardita e, per così dire, moderna, influenzata specialmente dal Neoplatonismo e dalla dottrina della libertà e del male di S. Agostino.

Eriugena ci espone complessivamente uno svolgimento della « storia di Dio e del mondo », la quale si attuerebbe in quattro fasi:

1) « Natura non creata e creante », cioè Dio Padre, come forza suprema creatrice del mondo;

2) « Natura creata e creante », ossia Dio Figlio, Logos o Verbo, che è il Progettatore del mondo;

3) « Natura creata e non creante », che comprende lo Spirito Santo e tutti gli esseri particolari che compongono il reale: lo Spirito corrisponde all'Anima del mondo di platonica memoria, ossia è la Potenza che attua il piano progettato dal Logos e che dirige l'insieme delle creature;

4) « Natura non creata e non creante », che corrisponde alla fase finale o « redenzione », cioè al ritorno delle anime verso Dio e alla loro ascesa in paradiso.

In questo quadro è raffigurata la predetta concezione nei suoi tratti essenziali. Essa è delineata con sufficiente chiarezza attraverso una ricostruzione logico-schematica del discorso di

Eriugena — senza però la pretesa di dire tutto né di esprimere il calore e la ricchezza dello stile del Nostro —.

Dio Padre (triangolo in alto) si sviluppa discensivamente nel Figlio (triangolo medio) e nel Mondo (triangolo in basso, la cui parte superiore, bianca, simboleggia lo Spirito). Nel Logos sono inscritti dei quadratini che indicano le specie degli esseri da creare, mentre nel Mondo sono comprese le innumerevoli creature in forma di cerchietti.

La serie dei triangoli principali riassume la Trinità divina. Questo concetto, nella sua origine storico-speculativa, era stato il risultato dell'analisi razionale del processo di creazione del mondo: analisi già effettuata da Filone Giudeo (sulla scorta di Platone, Aristotele e dello Stoicismo). Giovanni Scoto ha ripreso evidentemente tale idea, usando anche l'equazione « Deus sive Natura » per meglio enunciare il carattere ontologico-razionale che egli attribuiva al processo creativo come « generazione » del mondo. Inoltre, è facile notare che il Nostro ha accolto una concezione piuttosto « subordinazionistica » della stessa Trinità — concezione probabilmente derivata da Origene, e che era stata respinta dal Concilio di Nicea del 325.

Dalla base del terzo triangolo in basso si definiscono altre due zone triangolari ai lati, le quali devono essere considerate in modo unitario come corrispondenti alla quarta parte della « storia divina » di Eriugena, cioè al « ritorno a Dio ».

E' particolarmente interessante rilevare che il Pensatore irlandese si è molto preoccupato di insistere sulla tesi che Dio crea non per necessità, bensì per libera decisione. E' chiaro che con ciò egli mirava a sfuggire alle difficoltà del monoteismo e della creazione necessaria in ordine al problema del male: difficoltà che erano emerse nel sistema neoplatonico di Plotino. Se il Principio è l'Uno e la produzione del mondo è necessaria, allora anche il male, che si manifesta nel mondo, diventa la conseguenza ineluttabile di tutta la creazione, e di ciò non si potrebbe considerare responsabile altro che Dio stesso. Invece, se l'Uno (quale Principio buonissimo e perfetto) decide liberamente di generare la realtà, allora anche questa è sostanzialmente buona, salvo la possibilità accidentale che le creature, anch'esse buone e libere, « facciano del male » (nel senso di « non fare » il bene), cosa di cui però esse stesse sarebbero le sole responsabili (cfr. già S. Agostino).

Per esprimere questa idea della libera creazione divina, si può osservare che, nel quadro, dal vertice del triangolo del Padre scaturisce uno zampillo (bianco-azzurro), che si rivolge

in basso, ridisegnando un triangolo rovesciato: e questo simboleggia la « volontà » divina (poiché, secondo Eriugena, Dio si traduce e si identifica nella propria volontà). La stessa cosa si ripete per il Figlio o Logos — il quale programma i tipi di tutte le creature e a sua volta decide liberamente di realizzare il proprio piano. Quindi, dal vertice del Logos si configura un analogo triangolo all'ingiù (bianco-rosso), che simboleggia il prolungarsi della volontà del Padre attraverso il Verbo. E questo triangolo (o atto di libera realizzazione del creato) si trasforma automaticamente nel terzo triangolo, cioè nello Spirito (bianco), nonché nel mondo e nelle creature particolari (i cui colori violacei e bluastri denotano uno stato di difetto e sofferenza).

Questi esseri — rappresentati come tanti cerchietti — effettuano il loro corso di esistenza corporea; ma, data la loro inevitabile finitezza ed imperfezione, possono vivere bene o male, anzi non possono quasi evitare di compiere errori o di commettere peccati ed azioni più o meno cattive. E qui compare l'aspetto più originale e caratteristico del pensiero di Giovanni Scoto. Infatti, su questo grave problema del « male » nel mondo e nelle creature, egli va perfino oltre S. Agostino — il quale, come si sa, per evitare di far dipendere il male da Dio (dato il monoteismo), lo aveva attribuito ad un « uso sbagliato » della « libertà » delle creature —. Ebbene, secondo Eriugena, il male non dipende né da Dio né dalle creature (per loro colpa esclusiva), bensì è un fenomeno negativo meramente accidentale, che può affliggere le volontà degli esseri finiti, ma solo perché è inerente alla imperfezione costitutiva che inerisce al mondo ed agli enti che lo compongono — i quali d'altronde non potrebbero esistere che così (cioè la creazione non potrebbe avvenire diversamente).

Dio vuole liberamente creare il mondo, ma non vuole creare un « alter ego », un altro essere perfetto (cosa che forse sarebbe anche impossibile): e quindi Egli delibera lo stesso, consapevolmente e prescientemente, di creare un mondo essenzialmente buono, quantunque non perfetto, e perciò esposto a difetti e mali accidentali. S'intende che il male nasce, agostinianamente, dal cattivo uso casuale della libera volontà: restano i problemi della « cattiva intenzione » o della premeditazione del male ecc.

Ma ciò che importa è che, per raggiungere il fine ultimo, non si tenga conto del male, cioè che il male, già contingente in origine, sia anche caduco ed annullabile alla fine. Infatti, secondo Eriugena, non esiste l'inferno. La questione, che è sta-

ta agitata letterariamente nel nostro secolo da Giovanni Papini ne *Il diavolo* (1953), circa la possibile redenzione di Satana, era stata largamente anticipata e superata da Eriugena, per il quale il demonio semplicemente non c'è. Tutto ciò che esiste è buono, il male è un non essere, l'inferno non può che essere niente.

Il Nostro ha applicato in maniera integrale la massima cristiana del perdono. Ciò non significa che i buoni e i malvagi vengano equiparati: questo no, però anche i cattivi vengono salvati, sebbene — dice Eriugena (precorrendo Pomponazzi) — il male abbia in se stesso la sua pena, e pertanto continui a farsi sentire nelle coscienze dei singoli come eterno rimorso.

Probabilmente neanche questa è una soluzione del tutto esente da difficoltà (poiché sembra favorire la propensione al male). Ma riguardo alla prescienza, alla predestinazione, alla grazia e alla salvezza, vi è pure, per Eriugena, l'ostacolo della insormontabile « misteriosità divina », che oltrepassa ogni ragione ed ogni intelletto (di uomo e perfino di angelo): « Quis cognovit sensum Dominis? Ininvestigabiles sunt viae illius in omni tempore ». Ad ogni modo, per il Nostro, « Dio vuole la salvezza di tutti, non predestina i cattivi al castigo, il peccato proviene dalla libera volontà, consiste nella mancanza di felicità e si punisce da se stesso » — così scrive M. Dal Pra —.

Le anime di tutti gli esseri finiti che vivono nel mondo si purificano completamente al termine della vita. Tutto il male, che esse possono avere commesso vivendo, si perde nel nulla (v. nel quadro le gocce scure che cadono al fondo e scompaiono — salvo la persistenza penosa del « ricordo del peccato »). Mentre per Plotino erano le anime che si perdevano quasi tutte nel nulla all'infuori delle pochissime che si salvavano per virtù propria (e questo era il male enorme ed irrimediabile!); e mentre per S. Agostino tutte le anime finirebbero dannate (massa damnationis), salvo quelle poche alle quali Dio voglia imperscrutabilmente concedere la grazia; invece, per Eriugena, Dio vuole la salvezza di tutte le anime, ed è soltanto il male che svanisce nel nulla, non lasciando che una traccia di penitenza spirituale in chi non abbia avuto la forza (?) di evitare la « mancanza di bene » (poiché il male non è altro che questo).

Anche gli spiriti, dunque, purificati dal peso delle colpe e sollevati dal carico del corpo, scelgono liberamente e deliberatamente di tornare verso Dio: e quindi, nel quadro, a significare tale libera scelta del ritorno al Sommo Bene, si sviluppa una sorta di contro-corrente rovesciata all'insù, a partire dalla base del triangolo del mondo. Così gli spiriti risalgono in una

zona (che nel disegno è bipartita ai due lati del reale), ove rimangono beati in eterno: e formano quasi (nel dipinto) una specie di « ruota di pavone » a gloria di Dio.

Tuttavia, mentre nel Neoplatonismo i pochi « santi » (che si salvano con l'ascesi e l'estasi) possono ricongiungersi direttamente con l'Uno, Eriugena si preoccupa di mantenere con fermezza una transenna di separazione per impedire che gli innumerevoli spiriti del creato possano invadere la zona divina. Infatti, se per S. Agostino c'era una « massa di dannati », di cui una minima frazione veniva graziata, invece per Eriugena c'è, per così dire, una « massa di salvati », che bisogna in qualche modo contenere in una parte del tutto, in un apposito « recinto » (termine che è appunto il senso etimologico del nome « paradiso »). E pertanto le anime non salgono fino a Dio, perché rimane invalicabile il confine della trascendenza (v. al centro del quadro la linea divisoria che separa le due zone della « natura creante » dalle due zone della « natura creata »). Ma allora come fanno le anime a conseguire il premio supremo? Come acquisiscono lo stato di beatitudine eterna? Ecco: Dio provvede amorevolmente a ciò, facendosi presente agli spiriti in paradiso: Egli li rende beati rivelandosi ad essi con mirabili apparizioni angeliche ed anche con autentiche « teofanìe » o manifestazioni di Sé (v. triangolini brillanti) — ma senza rinunciare alla propria trascendenza —.

E' innegabile che Giovanni Scoto Eriugena abbia dato così attestazione di un pensiero potente fino dalla metà del Medio evo, appena all'inizio della ripresa culturale verso la Scolastica, La sua meditazione si è travagliata con originalità in una nuova sintesi teologico-filosofica densa di spunti e di richiami storici. Egli ha influenzato notevolmente varie scuole razionali e mistiche successive (cfr. Amalrico di Bènes, David di Dinant, Meister Eckart ecc.); ma ha anche suscitato nella Chiesa ufficiale molte opposizioni e polemiche (fino alla condanna del 1225) sia per il prevalere dell'orientamento panteistico sia per la completa (ma ambigua) sanatoria del male.

EMANUELE GENNARO

NOTA - Questo quadro è stato esposto alla Mostra della Quarta Biennale di Arte sacra contemporanea presso il Centro « Don Bosco » di Genova-Sampierdarena, 1984 (per il tema « Dio e Natura »).

BIBLIOGRAFIA - G. Scoto Eriugena, *De praedestinatione* (851); *De divisione naturae* (866), in PATROLOGIA LATINA, CXXII; MARIO DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Bocca, Milano, 1941.

(foto 2)
*Ambrogio Spinola*, di Diego de Silva Velázquez (1629)

## LIBRI - Rassegne

# LA RICONCILIAZIONE NELLA CHIESA ANTICA

S. AGOSTINO, *La riconciliazione cristiana.* Pagine antologiche a cura di V. GROSSI, Città Nuova (PBA), Roma 1983, pp. 244.

In concomitanza con la sesta assemblea generale del Sinodo (Roma 29.IX/28.X.83) sul tema « La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa », la Piccola Biblioteca Agostiniana ha proposto una scelta interessante di testi per aiutare i fedeli, e in particolare i sacerdoti impegnati nel ministero, ad approfondire il mistero cristiano della riconciliazione.

*La riconciliazione.*

La retta comprensione della penitenza e della prassi ecclesiastica, che continuamente si aggiorna e si rinnova a contatto coi problemi quotidiani e le situazioni umane, presuppone il concetto cristiano del peccato e della grazia, che sono alla base della redenzione e della riconciliazione operate da Cristo. Non meno fondamentale è l'aspetto ecclesiologico del peccato e del perdono, rimarcato notevolmente dalla Chiesa antica e giustamente riaffermato a distanza di secoli dal Concilio Vaticano II, dopo un non breve periodo di appannamento (SC 109; LG

11): è infatti inscindibilmente connesso alla volontà divina di fondare la Chiesa, cui è affidato, attraverso il ministero apostolico, il potere di legare e di sciogliere (*Mt* 16, 19; 18, 18).

Tutta la vita e l'azione della Chiesa, in linea con la santità di Dio, è una lotta al peccato, è un dire no al peccato. All'uomo, incorporato mediante il battesimo alla comunità dei santi, incombe il dovere di far trasparire la santità della Chiesa per offrire al mondo una testimonianza credibile e luminosa. La Chiesa, che non è solo comunità salvata ma è anche, e soprattutto, comunità salvante, cioè comunità e istituzione di salvezza, sa che l'uomo, essere storicamente in divenire sottomesso alla prova del tempo, può venire meno, come di fatto avviene, al compito di accogliere con pienezza la Parola e la comunione-missione con Cristo. Da Dio la Chiesa ha ricevuto il dono di una perenne fecondità che la costituisce madre di misericordia: continuamente genera figli alla vita soprannaturale con l'acqua del battesimo e le lacrime della penitenza, secondo la bella e felice immagine di S. Ambrogio: « Acqua e lacrime non mancano alla Chiesa: l'acqua del battesimo, le lacrime della penitenza » (*Ep.* 41, 12).

Consapevole che Dio perdona sempre il peccatore pentito, sa di avere anch'essa il diritto di perdonare totalmente, come risulta dalla prassi penitenziale dei primi tempi (1). Anche se nelle singole Chiese si notano oscillazioni ed esitazioni, non esistono motivi seri per dedurre l'incapacità della Chiesa di rimettere i peccati nella forma sacramentale. Tra il II e il III secolo si instaura ovunque la prassi dell'unicità della penitenza per le colpe più gravi (*crimina*), riconducibili in genere alla famosa triade: apostasia, adulterio, omicidio. L'innovazione introdotta dal IV precetto (1, 8) del *Pastor Hermae*, non per motivi biblici ma prudenziali e psicologici (attesa dell'imminente parusia e reazione al lassismo tendente a dilazionare al termine della vita il processo battesimale), diventa norma generalizzata sino al VI-VII secolo, quando per opera di monaci irlandesi ed anglosassoni si diffonde in Occidente l'assoluzione sacramentale privata, iterabile più volte. Il rifiuto rigorista e integralista, anche in punto di morte, della riconciliazione, prima ed unica dopo il battesimo, è bollato dal Concilio di Nicea come un'indebita crudeltà ereticale di stampo montanista. Mon-

(1) Una sintesi chiara del problema, con relativa bibliografia, in V. GROSSI e A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, pp. 179-202 (Il peccatore e la penitenza).

tanisti e novaziani sono le due correnti scismatiche rigoriste che, sulla base di Ebrei 6, 4-6, negano la possibilità della seconda riconciliazione dopo il battesimo.

Di fronte a gravi e rinnovati cedimenti, dovuti anche a una minore tensione nell'impegno di vita cristiana dopo la pacificazione costantiniana, la Chiesa, pur rifiutando la possibilità di una seconda penitenza, si interroga seriamente sulle reali disposizioni del peccatore, volendolo aiutare a maturare nella conversione. Con il suo atteggiamento la Chiesa non intende assolutamente sostituirsi a Dio alla cui bontà affida il recidivo: si fa anzi carico del suo peccato e non cessa di pregare per lui convinta che la misericordia divina può riafferrarlo e salvarlo con altri mezzi che superano la portata ecclesiale. A nessuno, per principio, viene quindi preclusa la possibilità del perdono divino.

Nei secoli III e IV la riflessione teologica e l'azione pastorale, tese a chiarire alla luce della Parola di Dio il senso del peccato e l'universalità della redenzione, si arricchiscono ulteriormente e si sviluppano organicamente. La disciplina penitenziale si precisa e si struttura definitivamente, sia in Oriente che in Occidente. Alla mutata situazione politica e sociale non rimane estranea la stessa comunità ecclesiale che cresce a dismisura, si arricchisce eccessivamente e diventa organismo di potere, mentre la virtù e la coesione interna dei tempi eroici si stemperano, suscitando le amare considerazioni dell'ascetico e rude Girolamo (2).

Non diversa è la situazione della Chiesa in Africa: nello stesso periodo Agostino segnala la massa pesante di usurai, falsari, maneggioni, ubriaconi, adulteri, prostitute che, pur continuando tranquillamente nel loro turpe commercio, riempiono la Chiesa (*De fide et operibus* 25); è gente che corre alla Chiesa per affari di ordine temporale: « Di tali persone si riempie ogni giorno la chiesa. Appena si cerca Gesù per Gesù stesso » (*In Io.* 25, 10). Tutti si accalcano nella nave della Chiesa e, coi loro peccati, rischiano di portarla al naufragio (S. 250, 2).

A proposito dei peccati più gravi (*mortalia, capitalia, graviora*), anche occulti, per i quali è necessaria la penitenza canonica, non c'è omogeneità e univocità tra i Padri nel catalogo delle colpe, desunte dal Nuovo Testamento e dal Decalogo; tutti però auspicano decisamente la conversione sincera del bat-

(2) *Vita Malchi* 1: *potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor.*

tezzato peccatore, non di un peccatore qualunque, di una persona cioè che accolta una prima volta nella Chiesa con il battesimo deve essere riaccolta a causa della sua riconosciuta situazione di peccatore. Alla penitenza pubblica, tale per le pratiche penitenziali (*satisfactio*), non per la pubblica confessione dei peccati, è ammesso il peccatore che si accusa al vescovo e chiede la penitenza. Inserito spontaneamente o per intervento giudiziale, civile o ecclesiale (*S.* 232, 7, 8; 351, 4, 10; 392, 5; *in ps.* 61, 23) tra i pubblici penitenti (*ordo paenitentium*), è escluso dalla comunione eucaristica, non dalla celebrazione, a differenza dei catecumeni secondo un diverso grado di appartenenza alla Chiesa, cui partecipa, da un posto separato (*locus paenitentiae*), in posizione umile, dimessa e prostrata, mentre i fedeli stanno in piedi.

La forma esteriore più evidente della disciplina ecclesiale è la scomunica che separa dalla comunità eucaristica: l'allontanamento temporaneo dei pubblici peccatori o definitivo dei recidivi, secondo precise regole di comportamento (i fedeli non intrattengono rapporti con loro, non condividono la mensa, li trattano da scomunicati), è un provvedimento non tanto punitivo quanto correttivo e medicinale in vista della conversione e del rinnovamento personale e comunitario: *propter correptionem* e *propter medicinam,* dice Agostino (*in ps.* 100, 8). La Chiesa indica chiaramente a tutti ciò che opera il peccato grave — rompe la comunità ecclesiale radunata dallo Spirito — e richiama il peccatore, attraverso pratiche severe e dolorose (*S.* 352, 3, 8), a un reale processo di profonda e interiore conversione. Il processo penitenziale non è solo esteriore e disciplinare (abito, digiuni, mortificazioni, elemosine, preghiere, ingiunzioni e proibizioni varie), ma comporta soprattutto e principalmente solide ed esigenti motivazioni di carattere esistenziale. Prima di essere un rito la penitenza è un evento vitale, che rivela esternamente il distacco interiore dal peccato. La penitenza è un atto di grazia della Chiesa, che si fa garante dell'onore e dell'amore di Dio, non è ancora la riconciliazione sacramentale con essa che si ottiene con la preghiera e l'imposizione delle mani del vescovo e del clero dopo una *satisfactio congrua,* la cui durata è lasciata alla discrezionalità del vescovo, attento più all'intensità del dolore che alla misura del tempo (*Enchiridion* 17, 65).

In periodo patristico la dimensione sacramentale della Chiesa è fortemente accentuata: è vivissima la natura ecclesiologica del pentimento, come riaccoglienza nella comunione ecclesiale

celebrata e dichiarata con pienezza nell'Eucaristia, a cui il peccatore riconciliato viene riammesso. La salvezza del peccatore si realizza nella comunione ecclesiale, dove « la madre pietosa » (*S.* 352, 3, 9) somministra, per mezzo dei ministri della parola e del sacramento, « gli alimenti ai propri conservi, i quali altrimenti — come essi sanno — non potrebbero vivere » (*ep.* 228, 2). La Chiesa è infatti mediatrice e luogo di salvezza: il suo perdono è essenziale per mediare la riconciliazione con Dio, la *pax ecclesiae* è la condizione oggettiva della *pax cum Deo* (*De bapt. contra Donatistas* 3, 18, 23). All'azione del vescovo, che reinserisce il peccatore nella Chiesa, da cui riceve lo Spirito *in remissionem peccatorum* (3), perché la Chiesa, anche se il ministro non fosse santo, è sempre la Chiesa degli uomini spirituali, dei santi fedeli in cui dimora lo Spirito (4), Agostino associa l'intera comunità nel legare e sciogliere (*In Io.* 22, 7; 49, 24; 50, 12; 124, 7; *S.* 67, 2, 3; 98, 6; 352, 3, 8):

> « Se ciò fu detto solo a Pietro — A te darò le chiavi del regno dei cieli —, lo fece allora solo lui? Non è possibile. Chi dunque lega, chi scioglie? Oso dire che anche noi abbiamo quelle chiavi. Solo noi (vescovi)? Anche voi legate e sciogliete. Chi infatti viene legato incorre nella separazione della vostra comunione, e quando viene separato da voi viene allora legato da voi; quando egli è riconciliato, viene sciolto da voi, perché anche voi invocate Dio per lui ». (5)

## *Dottrina e prassi di S. Agostino*

I frequenti richiami agostiniani ci introducono al testo antologico del vescovo di Ippona che, con gli scritti e con la vita, tenta di armonizzare il rigore penitenziale con la delicatezza pastorale allo scopo di sciogliere difficoltà interne e fraintendimenti esterni. All'incontro con Agostino ci accompagna il P. Vittorino Grossi, professore all'Istituto Patristico Augustinianum di Roma. Nell'introduzione (pp. 9-56) si sofferma sulle fonti principali (sermoni, lettere, opuscoli), completandole con i ri-

(3) *Enchiridion* 17, 65: *recte constituuntur ab iis qui Ecclesiis praesunt tempora paenitentiae, ut fiat satis etiam Ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata; extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam; S.* 71, 13, 23. 17, 28.

(4) Cf. *S.* 99, 9; *In Io.* 124, 7; *De civ. Dei* 20, 9, 2.

(5) *S. Guelf.* 16, 2; MA I, 493.

chiami puntuali sparsi in altre opere, come il *De sermone Domini in monte* (del 394) e l'*Enchiridion* (del 422), opera sintetica della maturità sull'argomento. L'affermazione che « i Sermoni riflettono la catechesi pubblica », mentre le lettere « mettono in evidenza la sua cura pastorale » con i singoli (p. 11), è doverosa e pertinente per comprendere la posizione articolata e personale di Agostino, che ci offre uno squarcio luminoso ed interessante del periodo patristico del IV-V secolo.

Nel solco della ricca tradizione ecclesiale Agostino richiama e puntualizza le tre pratiche penitenziali esistenti, che dicono relazione alla remissione dei peccati e alla libertà e responsabilità personale.

La *paenitentia prima* o prebattesimale concerne il processo di assimilazione cristiana dei catecumeni: riguarda gli adulti che domandano il battesimo. Agostino insiste molto sulla conversione del cuore, senza la quale si sviliscono i riti esteriori. Si fa penitenza dei peccati personali (*ep.* 265, 7; *S.* 351, 2, 2; 352, 1, 2), secondo le tipiche pratiche penitenziali della quaresima (preghiera, digiuno, elemosina), richiamate dai Sermoni quaresimali (205-211).

La *paenitentia quotidiana,* « praticata quasi tutti i giorni dai buoni e umili fedeli » (*ep.* 265, 8), è collegata alla vita di ogni giorno in cui il cristiano sperimenta quotidianamente la propria debolezza e fallibilità: « appartiene al *quotidie* di ogni uomo che registra puntualmente un *quotidie* di peccati cioè di manchevolezze che richiedono, di conseguenza, il loro *quotidie* penitenziale » (p. 15). Data la sua capacità di eliminare tutta una serie di colpe anche rilevanti, soprattutto di pensiero, al di fuori dei crimini mortali, Agostino la chiama « battesimo quotidiano ». Si struttura variamente ed è collegata alle menzionate opere quaresimali, particolarmente la preghiera. Agostino si riallaccia alla quinta petizione del Padre nostro che comporta la richiesta di perdono e l'impegno personale (Sermoni 55-59). Nella sincerità della domanda e del perdono i cristiani dimostrano di essere « gente capace di perdono, sia di riceverlo che di darlo » (p. 15). Non bisogna infine trascurare che il *Pater* (6), inserito nella celebrazione eucaristica, indica connessione intima e profonda all'Eucaristia che è anch'essa *in remissionem peccatorum:*

(6) Cf. i commenti agostiniani in TERTULLIANO, CIPRIANO, AGOSTINO, *Il Padre nostro,* Roma 1980, pp. 129-179.

> « proprio per i peccati umani e scusabili, tanto più frequenti quanto più piccoli, Dio ha costituito nella sua Chiesa dei tempi di misericordia preventiva, cioè quella medicina quotidiana, quando diciamo: Rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori. Per queste parole con faccia pulita (*lota facie*) ci accostiamo all'altare, per queste parole con faccia pulita comunichiamo al corpo e al sangue di Cristo ». (7)

> « Procurate dunque, o fratelli, di mangiare il pane celeste spiritualmente, di portare all'altare l'innocenza. I peccati, anche se quotidiani, almeno non siano mortali. Prima di accostarvi all'altare, badate a quello che dite: Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori. Perdona e ti sarà perdonato: accostati con fiducia, è pane, non è veleno. Ma perdona sinceramente ». (8)

La *secunda paenitentia,* cosiddetta per distinguerla dalla prima o battesimale, è la grande penitenza, severa e dolorosa, che la Chiesa « per motivi di prudenza e per fini riguardanti la salvezza dell'anima, concede come unica possibilità di umiliarsi e di far penitenza, per evitare che tale rimedio finisca per essere meno apprezzato e quindi meno utile ai malati; dato che è tanto più salutare, quanto meno è disprezzata » (*ep.* 153, 3, 7). I pochi testi agostiniani al riguardo suscitano numerosi problemi: « di comprensione della terminologia; di natura dei peccati soggetti a tale penitenza; di come essa fosse strutturata; di estensione, cioè se fosse molto praticata; ed infine di significato » (p. 17). Ai quesiti indicati l'introduttore risponde con chiarezza e sufficienza, e non senza ripetizioni: basta comunque una calma lettura per avere il quadro completo della situazione.

Senza dilungarci oltre è opportuno richiamare alcune considerazioni fondamentali che segnano delle pietre miliari di chiarificazione sulle modalità concrete di perdono offerte ai cristiani « che fallivano sul piano della fede, della vita (omicidio), della fedeltà familiare » (p. 25).

La sacramentalità della penitenza, chiaramente attestata, si situa a questo terzo livello: penitenza e riconciliazione, due facce della stessa moneta, dell'unico sacramento, estinguono i peccati (*In Io.* 49, 24; *S.* 19, 3; 20, 2; 29, 6); sono in funzione della remissione dei peccati, richiamata soprattutto dai Sermoni 212-215 sul Simbolo e dai testi che commentano l'articolo della

(7) *S.* 17, 5.

(8) *In Io.* 26, 11; *S.* 49, 8-9.

fede: credo la remissione dei peccati (pp. 10-11). Questa avviene attraverso l'autorità ecclesiale (pp. 43-46): la Chiesa, in cui opera lo Spirito Santo, è infatti il luogo dove si rimettono i peccati per la risurrezione della carne, secondo la ricostruzione del Simbolo proposta dal Nautin, citato a p. 44.

La dimensione ecclesiale ha un tale risalto nell'opera agostiniana da esimerci di addurre testi di conferma. Giustamente il Grossi rileva, nella disciplina penitenziale, il diretto intervento del vescovo, del penitente e della comunità: « tre anelli, legati insieme, che le davano una dimensione di comunione comunitaria abbastanza unica rispetto ad altri riti cristiani » (p. 19).

L'insistenza agostiniana sulla misericordia divina, fondata sulle parabole evangeliche della misericordia e sugli interventi miracolosi di Gesù (risurrezione della figlia di Giairo, del figlio della vedova di Naim, dell'amico Lazzaro), è intimamente collegata alla vicenda personale del vescovo africano, esperto di miseria e di misericordia: due termini in correlazione vicendevole che ritornano con frequenza in molte pagine delle Confessioni. Cristo è il medico umile delle nostre infermità, è la misericordia che si china sulla miseria (9):

> « Vedi che non nascondo le mie piaghe. Tu sei medico, io sono malato; tu sei misericordioso, io sono misero...
>
> A ragione è salda la mia speranza in lui che guarirai tutte le mie debolezze grazie a Chi siede alla tua destra e intercede per noi presso di te. Senza di lui dispererei. Le mie debolezze sono molte e grandi, sono molte, e grandi. Ma più abbondante è la tua medicina ». (10)

In Cristo egli scopre la consolante certezza che nessun fallimento umano può limitare la misericordia divina: il Signore prende per mano il peccatore da ogni abisso di miseria e tribolazione e lo solleva sino alla sua dimora (11). « La miseri-

(9) Vedi i commenti agostiniani all'episodio di Cristo e l'adultera: *S.* 16/A *(Denis* 20), 5: *Remansit solus et sola; remansit Creator et creatura; remansit miseria et misericordia; remansit quae suum reatum agnoscebat, et qui peccatum dimittebat; In Io.* 33, 5: *Relicti sunt duo, misera et misericordia;* cf. *in ps.* 32, 11, *S.* 2, 4: *Non enim indigent misericordia, ubi nulla est miseria. In terra abundat hominis miseria superabundat Domini misericordia; miseria hominis plena est terra, et misericordia plena est terra.*

(10) *Conf.* X, 28, 39. 43, 69.

(11) Cf. il mio articolo *La preghiera dei salmi in S. Agostino,* Renovatio 1982 (XVII), pp. 80-86 (Miseria e aspirazioni).

cordia di Dio è metro dell'azione pastorale della Chiesa verso ogni peccatore» (p. 48).

La missione pastorale del vescovo d'Ippona tende a liberare l'uomo dall'angoscia del peccato, spronandolo ad accogliere l'invito suadente della voce di Dio:

> «Non si deve infatti disperare di nessuno finché la pazienza di Dio spinge alla penitenza; inoltre non strappa alcuno da questa vita Colui che non vuole la morte dell'empio ma piuttosto che ritorni a lui e viva». (12)

Poiché solo durante la vita è possibile emendarsi e correggersi, egli valorizza al massimo il tempo presente senza dilazionare a lungo la conversione, data l'incertezza della vita stessa. Chi continua a rimandare al domani (*cras, cras*) imita il gracchiare del corvo invece del gemito della colomba (*S.* 82, 11, 14; 224, 4; *in ps.* 102, 16).

La catechesi penitenziale di S. Agostino deve molto alla dimensione umana: se a tavolino possiamo distinguere i vari momenti (teologo, pastore, uomo) non è però lecito separarli, dato che si implicano vicendevolmente. Certe limpide intuizioni e certi atteggiamenti umanissimi, attenti e delicati, all'origine delle perplessità concernenti la pubblica penitenza, come confida a Paolino da Nola (*ep.* 95, 3), scaturiscono dall'uomo che ha conosciuto la miseria prolungata dell'errore e del male ed ha assaporato, quasi fisicamente, la misericordia divina. Si tratta di punti fermi e assodati, che rimangono come costanti del pensiero e della vita e che non dobbiamo assolutamente trascurare. Alcune notazioni giovanili, a meno che non siano espressamente corrette o ritrattate, lo accompagnano per sempre e determinano i suoi atteggiamenti. Solo la visione globale dell'opera agostiniana permette di cogliere in pienezza la ricca gamma del pensiero e della sensibilità commossa e partecipe, appassionata e compassionevole.

Una frase del *De vera religione*, l'ultima opera scritta da laico verso il 390, illumina, a mio parere, le scelte pastorali del futuro vescovo: è un principio di vasta portata con denotazioni di ordine morale (peccato), psicologico (tempo-eternità), religioso (autorità-ragione), ambientale (errore pubblico o privato), anche se la coloritura è principalmente filosofica, poiché sta tracciando un itinerario filosofico: *Nam in quem lo-*

(12) *S.* 71, 13, 21.

*cum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat* (25, 45). Non c'è chi non avverta la perfetta concordanza con l'affermazione, sgorgata dalla carità, delle omelie sul modo di rimproverare e di correggere in segreto: *Ubi contigit malum, ibi moriatur malum* (*S.* 82, 8, 11).

La particolare attenzione di Agostino alle persone e alle diverse situazioni umane — non a tutti si deve la stessa medicina, ma a tutti l'identica carità (13) — offre ad Agostino la possibilità di un'alternativa alla prassi penitenziale in vista della riconciliazione ecclesiale, come mostra e chiarisce rettamente il Grossi parlando della prassi agostiniana (pp. 21-27; 38-39). Una prassi che si confronta e si delinea sempre meglio anche in relazione al contesto culturale del tempo (pp. 32-36), dove si scontrano le varie tendenze dei rigoristi (luciferiani, novaziani, donatisti) e dei lassisti o misericordiosi, dei pelagiani e dei pagani che, sebbene estranei alla mentalità del perdono, accusano i cristiani di « corrompere la disciplina e pervertire i costumi del genere umano, promettendo l'impunità di ogni crimine con la facilità del perdono » (*in ps.* 101, *s.* 1, 10), quasi fosse una forma deresponsabilizzante:

> « di fronte a qualsiasi tipo di peccato, la Chiesa non perde le sue viscere di madre pietosa. Perciò i pagani ci attaccano, quasi facendosi beffe di noi, non sapendo quello che dicono perché ancora non sono giunti alla parola di Dio, che fa eloquente il parlare dei bambini. "Voi — essi dicono — promettendo il perdono, una volta fatta penitenza, favorite il peccare degli uomini. La vostra promessa sa di dissoluzione, non di ammonimento". E accumulano parole su parole... Essi dicono che noi, prospettando la visione della penitenza, diamo briglia sciolta ai peccati ».

Ragionando così i pagani svisano e trascurano l'insegnamento costante della Chiesa e il suo appello alla conversione che, in forza dell'amore e del timore di Dio, si libera dal duplice pericolo della disperazione (non c'è possibilità di scampo!) e dell'eccessiva sicurezza (Dio perdona tutto!):

> « La provvidenza divina ha vigilato per noi per farci evitare l'uno e l'altro pericolo: perché non aumentiamo i peccati a causa della disperazione, c'è il porto della penitenza; perché poi non li aumentiamo a motivo di eccesso di speranza, ci è stato dato come incerto il giorno della morte ». (14)

(13) *De cat. rud.* 15, 25.

(14) *S.* 352, 3, 9.

Agostino non solo insiste sulla *correctio secreta,* che è dovere di tutti (*S.* 82, 7, 10. 9, 12) ed impegna il peccatore che si converte nell'intimo ed inizia il cammino penitenziale (*S.* 351, 4, 7. 9), ma anche sulla *correptio secreta* per ragioni di opportunità, delicatezza e rispetto: non si tratta di indulgenza al lassismo, tanto più che non mancano nelle omelie e nelle lettere espressioni forti e dure rivolte ai peccatori ostinati che hanno la scusa facile, ma di una scelta pastorale che rientra nelle possibilità episcopali. Una scelta dettata dalla carità, desiderosa di curare non di accusare (*S.* 82, 8, 11), aperta a tutti — *omnes amandi* (*S.* 340, 1) —, attenta ai vicini e premurosa verso i lontani, delicata verso gli erranti e i peccatori sempre da recuperare (*ep.* 91, 10). In Agostino prevale il linguaggio del cuore che desidera arrivare a tutti senza escludere nessuno. Egli parla spinto più da carità materna che paterna (*S.* 361, 4): il suo amore « paterno, fraterno, materno » (*De cat. rud.* 12, 17), ricco di umanità e traboccante di gioia (*in ps.* 76, 6), è un amore che non pesa (*Contra ep. Manich.* 1, 3) e rivela, con parole di speranza, la straordinaria misericordia di Dio: « coloro che confessano le loro colpe nella preghiera hanno diritto non già ad aspri rimproveri ma ad una pietà che incoraggi: *non exprobatio cum inflatione, sed miseratio sine desperatione debetur* » (*De sancta virg.* 32, 32).

La *correptio secreta* non ha nulla a che vedere con la confessione privata, che è posteriore, anche se Agostino « portò nell'ambito del privato, date particolari circostanze, l'espiazione che doveva passare per la penitenza pubblica, ponendosi cioè nel *locus paenitentium.* Questa, d'altra parte, da antica data si poteva utilizzare una sola volta nella vita e, al tempo di Agostino, il caso del recidivo si allargava sempre più » (p. 26).

A questo punto non ci resta che accennare brevemente ai testi proposti alla lettura (pp. 59-228): trattano del ruolo dello Spirito Santo e della funzione della Chiesa nel perdono dei peccati (*S.* 71), del ministero pastorale della riconciliazione in pubblico e in privato (*S.* 82), delle varie forme penitenziali (*SS.* 351-352) e infine della *intercessio episcopalis* presso i magistrati imperiali (*ep.* 153 a Macedonio).

La scelta è logicamente parziale, ma esauriente. Un grazie sincero al curatore, nonostante qualche evitabile errore di stampa e l'imprecisa datazione cronologica a p. 10: la chiamata al presbiterato risale al 391, non al 393, e il ministero sacerdotale di Agostino copre un quarantennio (391-430) e non solo i 35 anni di episcopato.

GIANCARLO CERIOTTI O.S.A.

# UN RITRATTO INEDITO DI *AMBROGIO SPINOLA* ALL'ORIGINE DELLA *RESA DI BREDA*

La *piniacotheca* del cardinal Tamàs Bakòcz, « papabile » nel 1513 alla morte di Giulio II, formata nella sua quasi totalità da capolavori che appartennero a Leone X, e innestata su una collezione artistica più antica e già prestigiosa per il mecenatismo del primate e cancelliere reale d'Ungheria (che non aveva rivali in ricchezze e potenza politica, che contendeva a papi e a principi l'opera di Michelangelo e di Raffaello, che avrebbe voluto portarsi i due sommi maestri ad Esztergom vagheggiando per la sua sede primaziale e la sua residenza comitale un destino artistico pari a quello di Roma e dei palazzi apostolici!...), è stata degnamente continuata dagli eredi nei secoli successivi.

Essa costituisce un insieme unico al mondo che, conservato integro tra le alterne fortune della vita e

*multas per gentes et multa per aequora vectus,*

è di inestimabile valore e significato per la storia dell'arte universale.

Ne ho già brevemente illustrato due « pezzi » di grande rilievo, le michelangiolesche *lamella aenea* con san Giovanni Battista patrono di Firenze e la piccola pala d'altare della *Pietà col milite romano,* sottolineandone l'originale cripto-iconismo (RENOVATIO, 1984, 3).

Ora, tra le opere aggiunte nel tempo ai tesori originari, sto studiando un *On the Cross*, cioè un secondo *Christus am Kreuz mit dem h. Dominikus und der h. Katharina von Sienna* composto dal Van Dyck per la morte del padre, e un *retrato* di Ambrogio Spinola, *segundo comandante de las tropas españolas* in Italia, del Velàzquez. In attesa delle risultanze di alcune ricerche archivistiche che ho condotto all'estero, a proposito dell'opera vandyckiana, e che non mi sono ancora pervenute, offro agli studiosi dell'arte le conclusioni delle mie indagini sul ritratto velazqueziano del condottiero genovese. Tale ritratto è il degno « preludio », ipotizzato da qualche critico ma subito escluso per l'assenza di una documentazione storica al riguardo, della *Resa di Breda*, il necessario « anello di congiunzione » finora mancante tra il noto viaggio comune del Sivigliano e dello Spinola da Barcellona a Genova nel 1629 (subito seguito dalla morte di quest'ultimo), e il capolavoro dai molti interrogativi de *Las lanzas*, del 1635.

* * *

E' noto che nel Seicento anche non pochi Genovesi, tra i numerosi Milanesi Romani e Napoletani, non rassegnati al generale grigiore politico dell'Italia di allora, cercarono e trovarono gloria e successi all'estero, al servizio della Spagna e dell'Impero. Su tutti, e non solo tra i Genovesi, emerse all'inizio del secolo Ambrogio Spinola, comandante valente e quasi sempre fortunato di eserciti spagnoli nei Paesi Bassi e in Italia. Dopo di lui, nella seconda metà del Seicento, per limitarmi a coloro le cui imprese trovo ricordate in manoscritti inediti in mio possesso, si distinsero anche Ottaviano Raggi e Giovan Battista Doria. Il primo, parente del beato Carlo Spinola martire in Giappone e di numerosi cardinali ambasciatori governatori e cavalieri di Malta, militò anche agli ordini del Montecuccoli in Germania contro i Francesi del Turenne e in Ungheria contro i Turchi; il secondo, *cammerer* della « chiave d'oro » alla corte absburgica e colonnello dell'armata « carafiana » sul fronte orientale sotto il comando generale del duca di Lorena, si distinse in brillanti assedi o *bloquade*, conquistò *Agria*-Erlau e morì in Transilvania intorno al 1691 in mano ai Turchi, dopo essersi meritato, al dire del suo diretto superiore il generale Veterani, anche l'ammirazione dei nemici per aver preferito salvare gli altri piuttosto che se stesso, lasciandosi morire in prigionia e riscattando con gli ultimi denari che gli erano rimasti alcuni corazzieri imperiali catturati con lui.

Questi Italiani impegnati sui vari fronti (e, direbbe il Leopardi, spesso « spenti in guerra... da nemici altrui / per altra gente ») impressionarono profondamente l'opinione pubblica contemporanea e ispirarono poeti ed artisti. Il napoletano conte Antonio Carafa, compagno d'arme dei Genovesi in Ungheria, venne celebrato anche da Giovan Battista Vico, nella canzone *In morte di Antonio Carafa*, e nel carme *De rebus gestis Antonii Caraphaei*. Il genovese Ambrogio Spinola non solo venne ricordato da Calderòn de la Barca ne *El Sitio de Bréda*, ma colpì la fantasia e stimolò le capacità artistiche di « pennelli sovrani », per opere immortali. Capitano di ventura giovanissimo con un esercito personale di 9 mila armati, lo Spinola fu al servizio della Spagna per circa trent'anni, e si guadagnò gloria e ricchezze: conquistò Ostenda nel 1604 meritandosi il *toson d'oro*, nel 1620 occupò il palatinato della Renania ricompensato col marchesato di Los Balbases, nel 1625 costrinse il Nassau alla resa dopo l'assedio durato dieci mesi della munitissima piazzaforte di Breda, e nel 1629, un anno prima di morire, governatore di Milano al tempo del manzoniano Antonio Ferrer, assediò inutilmente Casale. Annoverava tra gli antenati anche quell'Alessandro Spinola che aveva partecipato alla conquista della Goletta nella spedizione di Carlo V contro Tunisi, e che si era segnalato anche per certe non del tutto indegne rime amorose e « giocose », tuttora manoscritte, con le quali amava riempire piacevolmente le pause e gli ozi tra una campagna e l'altra. Tutti conoscono, di Ambrogio Spinola, i ritratti del Rubens, del Van Dyck e del Pereda, che lo colgono al culmine della gloria militare tra il 1620-1629, e *La resa di Breda*, con la quale venne celebrato dal Velàzquez cinque anni dopo la sua morte, in forme e con risultati che hanno sempre più o meno stupito i critici.

A queste varie celebrazioni pittoriche e letterarie del condottiero genovese, già note, ne aggiungo ora un'altra, solo pittorica, finora sconosciuta, artisticamente non inferiore alle altre. La sua esistenza era stata ipotizzata, ma solo per essere subito scartata, da José Lòpez-Rey una ventina d'anni fa. Si tratta di un altro ritratto *from life* di Ambrogio Spinola, realizzato da Diego de Silva Velàzquez nel 1629, in circostanze particolari. Tra questo ritratto e *La resa di Breda*, per quanto riguarda la fisionomia del Genovese, esistono evidenti e chiarificatori legami. In seguito alla scoperta di questo ritratto (che riproduco nella foto 2), per spiegare la straordinaria somiglianza del protagonista de *Le lance* col personaggio storico, non è più necessario ipotizzare, del tutto gratuitamente, una eccezio-

nale memoria fisionomica del Sivigliano che, durante un viaggio di cinque anni prima, avrebbe avuto l'accortezza (ma, a quale scopo?) di imprimersi profondamente nella mente i lineamenti dello Spinola, *Spinola's traits, shape and mien,* come dice il Lòpez-Rey; ed è del tutto inutile instaurare raffronti con i ritratti dei grandi maestri surricordati, che il Velàzquez non può aver visto. La somiglianza si spiega con il ritratto *from life* del 1629.

Ambrogio Spinola, ne *Las lanzas* del 1635, è rappresentato dal Sivigliano (così veniva chiamato a Madrid il Velàzquez, e *Hispalensis* amava talvolta sottoscriversi egli stesso) nell'atto di ricevere le chiavi della città di Breda dalle mani di Giustino di Nassau, in « un atteggiamento di affettuosa cavalleria », nell'insolita, per il Bardi, « trovata politica della cordialità sfoggiata dal vincitore » (in realtà, si conoscono numerosi ed eloquenti esempi della « gran bontà » dei cavalieri del Seicento, in Germania tra Francesi ed Imperiali, in Ungheria tra Turchi ed Imperiali, in Morea tra Veneziani e Turchi...). Nella composizione di questa tela commemorativa, che è uno dei primi *plein-air* di tutta la pittura occidentale (è sempre il Brandi che giustamente lo sottolinea), il Velàzquez si era impegnato a fondo, con non pochi ripensamenti, per una fedele ricostruzione dei personaggi, del fatto storico e dell'ambiente. La critica gli attribuisce la consultazione dell'*Obsidio Bredana,* un'incisione del 1629 firmata da H. Hugo, di un'altra incisione del Gallot, della descrizione contenuta nelle *Guerras de Flandra,* e di alcune mappe che teneva presso di sé. *La resa di Breda* non può essere considerata una *suite de portraits,* come vorrebbe il Mérimée, perché il Nassau non fu mai conosciuto dall'artista di Siviglia, e non è affatto sicuro che il personaggio in piedi all'estrema destra, sopra il cartiglio lasciato o diventato completamente bianco, sia il Velàzquez stesso; ma è indubbio che in essa il ritratto dello Spinola è somigliantissimo, e « di gran lunga superiore ai ritratti del Rubens, del Van Dyck, del Pereda, ... », per i quali il Genovese posò. I critici hanno sempre manifestato la loro meraviglia per la somiglianza fisionomica e la forza espressiva che il Sivigliano è riuscito a dare al personaggio del condottiero genovese, non solo a dieci anni di distanza dagli avvenimenti celebrati, ma anche a cinque anni dalla morte di lui, avvenuta a Castelnuovo Scrivia, dove il Genovese si era ritirato dopo il fallimento dell'impresa di Casale, nel 1630. E hanno fatto ricorso ai ricordi di un viaggio comune; e sulla base di questi ricordi hanno creduto di poter affermare che *Spinola's traits, shape and mien were alive in Velàzquez's mind*

*at the time when* (cinque anni dopo!) La resa di Breda *was painted.*

E' vero. Negli ultimi mesi del 1629, il Sivigliano, — prima di proseguire da solo, nel suo primo viaggio italiano, per Verona Venezia Ferrara Cento Loreto e Roma —, si era accompagnato (fino a quale punto di familiarità?) da Barcellona a Genova e da Genova in Lombardia, ad Ambrogio Spinola, appena nominato governatore di Milano e comandante delle truppe spagnole impegnate nell'assedio di Casale, in sostituzione dell'inetto, ed anch'egli manzoniano, Gonzalo Fernandez de Cordoba, già suo subalterno nelle Fiandre dal 1620 al 1625. Questo viaggio comune, come dirò, non si prolungò oltre le 3-4 settimane, e si può definire « lungo », come fa qualche critico, solo per la distanza percorsa. Durante questo viaggio lo Spinola e il Velàzquez si saranno anche incontrati e frequentati; può anche darsi che tra loro si sia instaurata una certa dimestichezza, più profonda della normale e tipica dimestichezza degli occasionali compagni di viaggio, e simile piuttosto a quella che talvolta avvicina e unisce, nel superamento di eventuali differenze di età e di condizione sociale, le persone che godono della stima e della protezione degli stessi potenti amici. Il Velàzquez era solo trentenne, oltre che completamente sconosciuto nell'ambiente italiano; ma lo Spinola, che conosceva bene l'ambiente della corte madrilena, probabilmente sapeva che egli era già *ugier de cámara,* favorito del re, *who often watched him painting,* e del suo potente ministro, il conte-duca de Olivares. Ma ritengo impossibile che solo gli incontri di un viaggio comune abbiano potuto lasciare ricordi tali nel Velàzquez da permettergli, a cinque anni di distanza, un ritratto così somigliante del condottiero genovese; è impossibile che il Sivigliano, a tanta distanza di tempo, abbia potuto dipingere così fedelmente « a memoria » Ambrogio Spinola: in un mio recente lavoro, ho avuto modo di segnalare che lo stesso Raffaello si giustificava dell'incapacità di riconoscere certi personaggi contemporanei, che Michelangelo disseminava in alcune sue opere con la tecnica del cripto-iconismo, riconoscendo a costui la capacità di dipingere *in memoria* ma accusandolo, contemporaneamente, di alterare i lineamenti. Ci deve essere una ragione più convincente del semplice ricordo all'origine della somiglianza fisionomica; deve essere intervenuto un fatto preciso, di natura diversa dalla semplice dimestichezza tra compagni di viaggio.

Vi aveva già pensato anche José Lòpez-Rey, che avrebbe voluto poter avanzare l'ipotesi, *the surmise,* che il Velàzquez

*may have sketched the likeness of the great general* al tempo del viaggio comune, *from life,* dal vivo. Ma lo stesso Lòpez-Rey scartava subito una tale ipotesi, per esigenza di rigore storico: rimettendosi in tutto alla testimonianza del Pacheco, egli ritiene inverosimile che costui, così scrupoloso nel segnalare i successi giovanili del genero, *his son-in law's early success* (il Pacheco muore nel 1639 e la sua *Arte de la pintura: su antigüedad y grandeza* è stampata postuma nel 1649) e al corrente del viaggio comune, si sia dimenticato di dirci che Ambrogio Spinola, *so famous a man,* aveva posato, *had sat, for* Velàzquez.

Ma quello che il Lòpez-Rey avrebbe voluto ipotizzare come critico d'arte e che ha scartato come storico, dando prova di grande serietà scientifica, è accaduto: il Velàzquez ha fatto molto di più di un semplice « schizzo » dello Spinola dal vivo durante il viaggio da Barcellona in Lombardia (uno schizzo, insignificante dal punto di vista fisionomico, preparatorio a *La resa di Breda,* è quello ora catalogato nella collezione Calderera, a figura completa eretta dello Spinola): ne ha fatto il ritratto. Il silenzio del Pacheco, — che comunque non sarebbe determinante —, è spiegabilissimo. Nella cronologia generale delle opere del Sivigliano, il primo periodo italiano è povero di segnalazioni: per il 1629 non ce n'è nemmeno una; per il 1630 sono ricordati soltanto una tela biblica, *Giacobbe riceve la tunica di Giuseppe,* una tela mitologica, *La fucina di Vulcano* (ambedue eseguite a Roma, probabilmente con gli stessi modelli), il ritratto della *Contessa di Monterrey,* anch'esso romano, e il ritratto dell'*Infanta Maria* futura regina d'Ungheria, napoletano. Sono tutte opere o commissionate da Spagnoli o portate in Spagna dall'artista e direttamente o indirettamente donate al re, eccettuato il ritratto della *Contessa di Monterrey* andato perduto o *unfortunately* non convincentemente identificabile *among the master's extant works.* Il Pacheco potrebbe essere stato tenuto all'oscuro su alcuni particolari del viaggio italiano dal genero stesso, per motivi personali. Il Sivigliano a Roma si tuffò nella gaia vita cittadina, *enjoyed city life,* si divertì, amò mescolarsi alla gente, *intercourse with other people...*; probabilmente ebbe bisogno di denaro...; certamente vendette alcune sue opere, « italiane » per ispirazione e per data di composizione..., il *retrato* di Ambrogio Spinola e un'altra tela intitolata *El Mendigo de Roma,* per 1200 ducati.

* * *

Pietro Paolo Rubens, nel 1628-29 è a Madrid, durante il suo secondo soggiorno spagnolo. Prende in considerazione il

trentenne Velàzquez e lo esorta, aiutandolo probabilmente anche a superare le perplessità del re, a intraprendere un viaggio di studio in Italia, considerata ancora, nonostante la decadenza, « la patria tradizionale dell'arte ». José Ortega y Gasset sottolinea l'importanza decisiva dell'incontro del Sivigliano col maestro fiammingo: appena il Rubens lascia Madrid, Velàzquez parte per Barcellona-Genova.

La traversata inizia il giorno di san Lorenzo, 10 agosto 1629, e dura una decina di giorni. Il Lòpez-Rey afferma che l'arrivo a Genova avvenne il 19 settembre: ma si tratta evidentemente di una svista, per il 19 agosto. Sulla stessa nave del Velàzquez viaggiava Ambrogio Spinola: richiamato a Madrid ancora fresco della gloria di Breda e sollevato dall'incarico del comando delle truppe spagnole delle Fiandre, egli veniva in Italia a prendere possesso delle nuove cariche (e l'avvicinamento gli permetterà di morire a casa l'anno dopo). Il Sivigliano può avere incontrato a corte il Genovese; certamente non poteva ignorare che il condottiero di tante battaglie vittoriose, universalmente noto e celebrato, aveva posato per il Rubens, il Van Dyck, il Pereda... Poteva lasciarsi sfuggire l'occasione del viaggio comune per misurarsi, sullo stesso soggetto, con così grandi maestri? E Diego de Silva Velàzquez, nei dieci giorni della traversata o nei pochi giorni di sosta a Genova (ospite dello Spinola, che aveva fretta di riprendere il cammino per Milano, dove l'aspettavano importanti impegni politici-militari? Non credo, perché altrimenti la tela sarebbe rimasta a Genova), fece il ritratto dal vivo ad Ambrogio Spinola. Lo dovette fare di propria iniziativa e dietro propria richiesta, non su commissione del Genovese. A costui, una celebrazione artistica in più o in meno, dopo quelle prestigiose del Rubens, del Van Dyck (notissimi a Genova), e del Pereda, non poteva interessare oltre un certo limite. L'interesse era tutto del giovane Velàzquez il quale, se « di queste parti », cioè a Madrid come scriveva l'ambasciatore di Mantova al suo signore in quegli anni, « è il pittore più famoso », era completamente sconosciuto in Italia. Il Sivigliano, e solo lui, aveva tutto da guadagnare (anche economicamente, come accadrà qualche mese dopo) dalla familiarità artistica col grande condottiero. Il Velàzquez si tenne la tela, se la portò sempre dietro nel suo vario peregrinare attraverso l'Italia settentrionale e centrale, la vendette a Roma nel giugno del 1630, con altre opere « italiane » sconosciute, con tutta probabilità per bisogno di denaro.

Con questo ritratto dal vivo il Velàzquez si fece, per così

dire, la mano al soggetto, si impadronì tecnicamente della fisionomia e del carattere del personaggio, protagonista della futura *Resa di Breda*. Si preparò al capolavoro del 1635, ancora impensabile nel 1629, con un prezioso studio preliminare. E non è improbabile che durante le pacate conversazioni delle pose e delle lunghe pause della noiosa vita di bordo, lo Spinola si sia anche lasciato andare a rievocare le imprese militari che lo avevano giustamente reso famoso ovunque, specialmente l'ultima di esse, la conquista di Breda. Non è improbabile che il Velàzquez abbia anche conosciuto dalla viva voce del generale genovese particolari storici e circostanze precise di tempi, luoghi e persone; e che abbia potuto intuire, nella personalità del Genovese che stava riproducendo sulla tela, quella particolare magnanimità cordiale e cavalleresca che, trasferita con sorprendente fedeltà nell'opera del 1635, stupisce ancora oggi i critici e li induce addirittura a vederci una « novità politica », quasi una « svolta diplomatica » della corte spagnola nei confronti delle popolazioni irrequiete delle Fiandre. In tal caso, la puntigliosa ricerca, da parte degli studiosi, delle fonti iconografiche e letterarie della *Resa di Breda* (a cui ho già accennato), apprezzabile in sé, non sarebbe più giustificata: a quale scopo ricorrere, con grande sfoggio di erudizione, ad esempio per la composizione del « gruppo degli Spagnoli », all'*Expolio* del Greco, al *Centurione* del Veronese, al rubensiano *Incontro di Ferdinando d'Ungheria col card. infante a Nördlingen, ...*, quando basterebbe non escludere le tutt'altro che improbabili confidenze dello Spinola durante le pose per il ritratto? E quanto, ancora, dei ripensamenti del Sivigliano per il suo capolavoro, ultimamente rivelati dalle radiografie alle quali è stata sottoposta la *Resa di Breda* (le famose lance al posto degli stendardi, la sola mano destra dello Spinola appoggiata sulla spalla del Nassau al posto dell'abbraccio *with both arms...*), sarebbe da attribuirsi alla fantasia e ad una « meditatissima » scelta iconografica del Velàzquez, piuttosto che alla faticosa ricerca di una sempre maggiore fedeltà storica, sulla base del lento emergere nella memoria del maestro, a cinque anni di distanza, delle reminiscenze di viaggio?

Nel 1629 il Sivigliano non poteva pensare a commemorare la conquista di Breda. Quando, nel decennale dell'avvenimento, gli viene commissionata la tela per il salone dei Regni del Buen Retiro, ad esaltazione della dinastia spagnola, egli ricorse ai ricordi. Ma non si dovette trattare solo di ricordi fisionomici, legati al breve periodo di un viaggio comune, che da soli non avrebbero mai potuto permettere una così fedele riproduzione

dell'aspetto fisico del condottiero genovese; bensì, molto verosimilmente, dovette trattarsi anche di ricordi di confidenze. E principalmente si trattò del ricordo di una precedente esperienza tecnico-pittorica: *La resa di Breda,* per quanto riguarda in particolare la figura del protagonista Ambrogio Spinola, nella forza espressiva dell'insieme e nella somiglianza fisica del viso di profilo col personaggio storico, era stata preceduta da un ritratto *from life* del Genovese.

* * *

Ho preso in mano, ripetutamente, il ritratto di Ambrogio Spinola realizzato dal Velàzquez nel 1629 durante il suo primo viaggio in Italia e, unico dal Seicento in poi, l'ho potuto studiare a lungo, anche con l'ausilio di documenti contemporanei e dei risultati delle analisi chimiche dello strato pittorico firmate da Walter C. McCrone. E' l'ultimo ritratto, in ordine di tempo, dello Spinola dal vivo, fatto solo un anno prima della sua morte. Il Velàzquez ci propone il personaggio in maniera meno aulica, meno classicamente pacata di quella dei ritratti celebrativi del Rubens e del Van Dyck, di qualche anno prima, ma in una maniera di « gran lunga » più vera e più realistica.

Questo ritratto, per lo spirito da cui è animato, appartiene già al periodo di mezzo della produzione artistica del Siviglia-no, periodo che inizia cronologicamente col primo viaggio in Italia, e che viene chiamato da Miguel Angel Asturias il « periodo ocra ». Esso viene dopo il « periodo grigio » di Siviglia e di Madrid, il periodo, per intenderci, dei *Tre musici* e dei *Tre popolani a tavola,* della sfida col Carducho, il Caxés e il Nardi, del *Bacco con otto devoti* e dei primi ritratti di Filippo IV e del conte-duca de Olivares, con la celebrazione convinta della grandezza spagnola esteriormente ancora salda e maschia, celebrazione « monumentale nella superba architettura umana » dei personaggi, ma un po' misteriosa nell'immobilità inespressiva dei volti; e viene prima dell'ultimo periodo, dominato dal sentimento profetico e doloroso della decadenza di « uno dei più straordinari ed enigmatici paesi d'Europa, la Spagna del secolo d'oro e della pace dei Pirenei », come ricorda l'Asturias, decadenza annnunciata dalle lotte della seconda metà del Seicento e consumata all'inizio del Settecento con la guerra di successione. Il « periodo ocra » ha qualcosa di reale e di realistico, qualcosa di « solare », di compiutamente intuito ed espresso. Nel ritratto dello Spinola, come in quello napoletano contemporaneo dell'*Infanta Maria,* futura regina d'Ungheria (dal viso

« perfino espressivo », fa notare giustamente il Bardi), il soggetto « ha tutta la sua dura, visibile e palpabile realtà oggettiva », e positiva, aggiungerei: in esso il Velàzquez coglie sì « un momento miracoloso della vita », ma con convinto realismo e sincera gioiosa partecipazione dell'artista alla cordiale personalità del modello. Non vi si nota ancora quello che sarà la caratteristica dell'ultimo periodo, l'aleggiare dell'« ombra della transitorietà e della labilità di tutte le cose », il presentimento del « naufragio di tutti gli idealismi ». In più, rispetto al periodo precedente, il « periodo ocra », con l'iniziale mobilità ed espressività del volto dello Spinola, sembra rivelarci che, lasciando la Spagna nel suo primo viaggio in Italia, il Velàzquez si è come tolto di dosso qualcosa di opprimente, si è come liberato da un cliché: il viaggio lo rivela anche a se stesso, con sincerità e novità.

La tela misura 80,5×59,6 cm; è in buono stato di conservazione; è priva della cornice originaria, se mai essa ci fu. Ambrogio Spinola è ritratto su uno sfondo rosso cupo pesantemente ombreggiato verticalmente, di profilo e a tutto busto, in abiti civili, quasi *en touriste,* senza la corazza e il bastone di comando dei due Van Dyck e de *Le lance,* in un momento di tranquillità, durante il passaggio dal comando delle truppe nei Paesi Bassi a quello in Italia. Il rosso tendaggio di sfondo ci richiama, nel colore, quello de *Il principe Baltasar Carlos con un nano,* molto vicino nel tempo al nostro ritratto (il Pacheco attribuisce *Il principe* al 1631), e quello del famoso *Silver Philip* della National Gallery di Londra, del 1635. Il nero cappello a larghe tese, che ne *La resa di Breda* il condottiero genovese terrà in mano, e l'ampio doppio colletto bianco ne inquadrano il viso magro e aggressivo, dall'aperta fronte illuminata, dallo sguardo fiero anche se solo intuito, dal naso « maschio », dal tutt'uno imperioso dei baffi e del pizzo; la giubba attillata in verde-oro è attraversata da una bandoliera di cuoio con fibbia d'oro; le maniche strette hanno le spalline rigonfie listate d' oro, come l'abbottonatura sul davanti della giubba; una fascia dal nodo voluminoso sul fianco sinistro e della stessa stoffa verde-oro nasconde l'impugnatura della spada. Dal tutto, dal rosso cupo dello sfondo, dal bianco del pizzo del polsino e dal verde della giubba, emerge mirabilmente risolta la mano destra, che sorregge leggiadramente una pipa dal lungo cannello sottile. Questa mano, bellissima tra le più belle mani del Sivigliano, non è inferiore per perfezione stilistica e naturalezza alle giustamente famose mani dell'*Acquaiolo di Siviglia,* della *Friggitrice,* della *Cucitrice,* ... Ambrogio Spinola, anche se in

abiti civili, è colto nella fierezza e nella *cortesanìa* dei grandi di Spagna del *siglo de oro*, senza ombre né preannunci di crepuscolo. Il Sivigliano, in questo ritratto, dimostra ancora una volta la sua capacità di estrarre « l'essenza di esseri e di cose », sottolineata da Miguel Angel Asturias: è la spiccata, eccezionale personalità interiore del condottiero genovese che rivive in questa tela, che ci viene incontro inconfondibile, che giganteggia anche se in una iconografia non proprio imponente e « monumentale », come quelle dei vari Filippo IV, del conte-duca de Olivares, dell'Infante Carlos... E' quella personalità che André Maurois chiamerebbe felicemente, come ha fatto per i ritrattisti olandesi contemporanei, *la réalité spirituelle.*

Che il Velàzquez, nel 1635, ripensasse, ricordasse e si sforzasse di ripetere, nella figura del protagonista della *Resa di Breda*, il viso dell'Ambrogio Spinola del ritratto del 1629, mi sembra indubitabile. Nelle due opere, il viso del Genovese è identico, lievemente elevato o lievemente inclinato, con o senza il cappello, è lo stesso, di profilo. E non solo: quello dello Spinola è l'unico viso di profilo, completo, della *Resa di Breda*, tra tante facce piene o di scorcio; ed è anche l'unico, o quasi l'unico (ammesso che la *Sibilla* del 1632 sia Jana Pacheco), ritratto di contemporanei di profilo composto dal Velàzquez. Ricordo che nelle opere dei sommi maestri sunnominati, Ambrogio Spinola è ripreso a tutto busto col viso di tre quarti.

Nell'ottobre del 1629 il Velazquez è a Roma e vi si ferma circa un anno. Il 17 giugno del 1630 vende ad un ricco collezionista nobile magiaro due suoi dipinti, per 1200 ducati. Ci è pervenuta la ricevuta autografa dell'artista (si tratta, se non erro, della seconda ricevuta nota del Velàzquez, dopo quella del 1624, relativa all'acconto di *ocho cientos reales* versati dalla vedova di Pèrez de Araciel per alcuni ritratti). Sono in possesso della fotocopia di detta ricevuta, che trascrivo omettendo il nome dell'acquirente, su legittima richiesta degli attuali eredi:

> *Recibi de Su Exellencia el Duke de ... / 1200 ducados por dos pinturas: un retrato / del Segundo Comandante de las tropas españiolas y El Mendigo de Roma.*
>
> *Roma 1630, 17 de junio /.*
>
> *Diego de Silva Velàzquez /.*

Il secondo comandante delle truppe spagnole in Italia era Ambrogio Spinola, dopo il Gonzalo (?): come tale, cioè come ritratto di Ambrogio Spinola, opera del Velàzquez, trovo regi-

strata la tela nei vari inventari e testamenti di famiglia, fino ai giorni nostri.

Questo documento contiene due elementi interessanti: la firma dell'artista, il nome dell'acquirente. Si sa che il Siviglia-no preferiva firmarsi *Diego de Silva Velázquez,* come nella mia ricevuta. Si conoscono diverse firme dell'artista apposte ai suoi quadri: nel 1620 firma il ritratto di *Madre Ieronima de la Fuente,* nel 1630 circa il *frammento* di un ritratto di ecclesiastico, nel 1635 il *Silver Philip* di Londra, nel 1639 (?) il ritratto dell'*arcivescovo Fernando de Valdés y Llanos* e, nel 1650, firma il famoso ritratto di *Innocenzo X.* La firma della ricevuta che ho trascritto, a parte l'incompletezza dei nomi, è identica grafica-mente alla firma del frammento di ecclesiastico, del 1630 circa. L'altro elemento importante, come ho detto, è l'acquirente. Chi mai poteva avere interesse ad acquistare a Roma, nel 1630, opere di un pittore che, se pure famoso in Spagna, era del tutto sconosciuto in Italia? Un italiano, difficilmente. L'acqui-rente è uno straniero, e precisamente un nobile magiaro. Come poteva trovarsi a Roma un nobile magiaro nell'estate del 1630, e per di più sensibile all'arte? Ho già ricordato come nell'ot-tobre del 1630, poco prima di ritornare in Spagna, il Velàz-quez fece il ritratto dell'*Infanta Maria,* a Napoli. Costei, sorella di Filippo IV e promessa sposa di Ferdinando III, era giunta da poco nella città partenopea e vi fece tappa nel suo viaggio verso l'Ungheria. Il nobile magiaro si trovava a Roma, in at-tesa di proseguire per Napoli, per attendere la promessa sposa del suo re e accompagnarla con tutto l'altro seguito in Unghe-ria? E' verosimile. Inoltre, questo nobile magiaro era un di-scendente del famoso e già ricordato cardinal Bakòcz, che nel Cinquecento aveva dato inizio alla pinacoteca di famiglia con 130 capolavori appartenuti a Leone X... Il nobile magiaro, ac-quirente di due opere del Velàzquez, aveva già una ricchissima raccolta, e può darsi che intendesse ingraziarsi la sua futura regina dimostrando apprezzamento per un artista che alla corte di Madrid era *ugier de cámara,* molto stimato dal re Filippo IV.

Anche *El Mendigo de Roma,* l'altra tela venduta dal Ve-làzquez a Roma allo stesso acquirente, esiste ancora oggi nella stessa raccolta; l'ho visto.

Ho studiato il ritratto di Ambrogio Spinola anche alla luce dei risultati delle analisi chimiche dello strato pittorico. Tra-scrivo la dichiarazione che l'universalmente noto sindonologo Walter C. McCrone ha rilasciato al proprietario, recentemente; anche in questo caso tralascio nomi e località moderne:

*Report on « Portrait of a Man ».*

*This 59.6×80.5 cm oil-on-canvas painting has been examined by polarized lighty microscopy. This instrument, in trained hands, will identify individual pigments grains and, in turn, indicate the period the painting was produced.*

*The pigments identified include alizarin, yellow ochre, charcoal, ultramarine, chrome yellow, burnt umber, orpiment, white lead, massicot, raw and burnt sienna, and vermilion. An unusual feature of this painting is the medium, a rice starch past, for the red (alizarin) paint layer. There is no reason, however, for this finding to indicate a later date for this painting. There is also a gum medium for the black repair along the left edge. The chrome yellow, available only after 1800, is also in a repaired area, hence is not significant.*

*Notwithstanding these findings the other pigments and media are consistent with the early 17th century. The documentation we were privileged to see ...*

Ho ricordato il Van Dyck e i suoi ritratti di Ambrogio Spinola. Colgo l'occasione per suggerire una datazione diversa da quella proposta da Erik Larsen nella sua voluminosa opera sul pittore di Anversa. Si conoscono due ritratti vandyckiani di Ambrogio Spinola: uno ovale e l'altro rettangolare. Ambedue sono presso privati, a Williamstown e a Londra. Per il Larsen, l'ovale è del 1623 e rappresenta uno studio preparatorio al ritratto rettangolare definitivo del 1623-25: l'iconografia è identica. Concordo con la sostanziale identità iconografica delle due tele; ma non ritengo accettabili le datazioni di esse. Ambrogio Spinola, nel 1620-25 è nei Paesi Bassi, combatte nel palatinato di Renania e conquista Breda, nel 1625. Negli stessi anni Van Dyck è in Italia o, comunque, lontano dalla patria: lascia Anversa nel 1621 e non è presente alla malattia e alla morte del padre, che avviene alla fine del 1622; nel 1624-25, al dire dello stesso Larsen, è ancora a Genova, poi va a Marsiglia nel luglio del 1625; alla fine dello stesso anno, i suoi familiari dichiarano in tribunale che Anton è ancora all'estero: all'inizio del 1626, infatti, è a Parigi. E' solo alla fine di tale anno (e mi attengo sempre alla cronologia offerta dal Larsen) che rientra ad Anversa e si affretta a dipingere, per le Domenicane che avevano assistito il padre malato e morente, *Il crocefisso coi santi Domenico e Caterina da Siena.*

I due ritratti devono essere stati composti dopo il rientro del Van Dyck in patria, alla fine del 1626, e prima che il Genovese venisse richiamato a Madrid, 1627-28, e inviato governatore a Milano, 1629.

ALBERTO BOLDORINI

# L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

*(parte dodicesima)*

## Ecumenismo ibrido

Oggi urge imperiosamente il metafisico, la necessità d'un ritorno alla fiducia nei congeniti poteri del Logos di attingere la verità ontica, o noumenicità dei fenomeni. Al Logos, pinnacolo dell'anima, fa strada l'aureo buon senso, intuito del vero e del bene, sinderesi, le cui voci affiorano, più l'uomo le soffoca, sbarrano il passo e inchiodano la contraddizione.

Non pochi filosofi e teologi, ingenui, irrequieti, in nome d'un ecumenismo ibrido, accostano lo strutturalismo al cristianesimo. Pedana di lancio è la coscienza della finitudine nostra, la « vanitas vanitatum », quasi gli strutturalisti non dicessero altro, non esaurissero l'uomo in una finitudine scevra di sbocchi, laddove il dogma cattolico non scinde mai il finito dall'infinito, l'uomo da Dio.

Struttura « robot », in balia d'un determinismo cieco, l'uomo oggetto, cosificato e disumanizzato, non ha nulla a vedere con l'uomo soggetto, struttura intelligente e libera, *sui compos*, padrone di sé, del suo destino, della vita e della storia, che si traduce in molteplici, pittoresche strutture, mancipie allo spirito autonomo e proporzionate ai livelli di maturità dei singoli, anche se lo influenzano di riverbero, mezzi congrui, indispensabili — lui arbitro — a dominare le leggi cosmiche, a perfezionare l'Ego.

La finitudine nostra, in sede di Cristianesimo, pur carica di limiti, acme d'una partecipazione a cerchi concentrici e gerarchici dell'Essere di Dio, è ricchezza di contenuti esimi: « homo imago Dei ».

In sede di strutturalismo la finitudine nostra è invece la più squa lida miseria. Vittima del caso, azionata e meccanizzata dal cieco dete minismo di strutture inconsce, fittizia esistenzialità d'un fenomen vuoto di noumeni, l'uomo stempera vita e storia in momenti inerti ne l'animazione universale.

Lacrima sterile il rimpianto degli strutturalisti, nostalgia di valo che evidenzino lo spirito egemone dinanzi al rullo compressore dell tecnocrazia, l'infausta civiltà dei consumi, scarno, ossuto biologismo e economicismo dell'uomo. Non più verità ontica, scampoli di bene, s naufraga il metafisico. E gli strutturalisti restano materialisti. Entif cano il fenomeno. Sature di materia, le strutture di oggi, ovvio epilog d'una teoresi empirica, coprono di ludibrio lo sterile rimpianto.

Né la finitudine di noi uomini, né il rimpianto dei valori umani, i coraggiano quindi il dialogo del Cristianesimo con lo strutturalism Il dialogo sa di paradosso. Ridicolo. Impostiamolo, semmai, in lin formali, di lessico, ma non in linee sostanziali, di contenuti e valori.

Sul linguaggio, struttura primigenia, essenzialità dell'uomo, il Cr stianesimo non discute. E' però un linguaggio che sgorga dallo spirit intelligente e libero, consequenziario, non previo: strumento di com nicazione fra gli uomini, rifrazione di verità e di bontà, esprime all' sterno il pensiero, non lo crea. Cristianesimo e strutturalismo diva cano « in toto ».

Possiamo ammettere — questo, sì — che la Rivelazione di Dio capostipiti, irradiatasi lungo l'asse di tradizione di popolo in popol abbia *contribuito* all'acclarazione e all'educazione del pensiero. Non più.

La storia, in ultimo, nel flusso dei millenni, evince versatile l'ada tarsi dell'uomo a condizioni e circostanze, improbe, d'una natura no di rado ostile. Di prosieguo l'uomo le superò e le imbrigliò. Seppe s pravvivere, se non bastasse, grazie all'immane forza di recupero dell'a tenticità del suo Ego, di fronte a pericoli ancor più dannosi, che l'i ventività fantasiosa e ribelle, lo smodato desiderio di originalità dell spirito causavano di volta in volta.

La rivalsa insomma, e la nemesi, a livello di « sinderesi », l'aur buon senso, sfatano — testimone la storia — lo strutturalismo (cfr. SCHIWY, *Strukturalismus und Theologie:* «Theologie und Philosophie XLIII, 1968, pp. 523-541; ID., *Strukturalismus und Christentum,* Fribu go 1969; *Structuralismes. Idéologie et Methodes:* « Esprit », V, 1967)

Nondimeno, a onor di plauso, grossi meriti vanno ascritti all'etn logia di Lévi-Strauss.

Le strutture dell'umanità in esordio, inquisite con severe indagini scientifiche, nonché supplire a non poche lacune riguardo all'incedere dell'uomo da un'epoca criptologica, di crepuscolo, a quella logica, in cui s'arroventano le luci del pensiero, favoriscono l'ermeneusi delle culture arcaiche che corrisposero alle strutture di allora (cfr. LÉVI-STRAUSS, *oo.cc.,;* ID., *Du Miel aux Cendres,* Parigi 1966; *L'origine des manières de table,* Parigi 1968).

## Psicofisiologia e psicologia dello spirito

L'ermeneusi del linguaggio in linee formali, di lessico, coinvolge sempre l'ermeneusi in linee sostanziali, di contenuti e valori. Il dogma cattolico non è scosso da Lévi-Strauss. Lo suffragano gli studi linguistici di Noam Chomsky che, nell'alveo delle scienze del linguaggio, segnano una rivoluzione sia tecnicamente sia ideologicamente, ove la lingua si schiude in visione noumenica.

Regole foniche, semantiche e sintattiche innervano la grammatica di qualsivoglia lingua in modo che investa la matematica, la psicologia e la filosofia. La sintassi ha un peso decisorio. Genera, per trasformazioni, tutte le possibili frasi d'una lingua. I parlanti, oltre a produrle tutte, le comprendono, veicolano il pensiero, capaci di dar giudizi sulla maggior o minor correttezza d'ogni frase. Da qui, in Chomsky, la denominazione di linguistica « generativa » e « trasformativa » (cfr. N. CHOMSKY, *Problemi di teoria linguistica,* Torino 1975; ID., *La grammatica trasformazionale,* Torino 1975).

Di rilievo, altresì, la neurolinguistica di Roger Gurney che ipotizza un codice di programmazione e anticipazione del linguaggio nel bagaglio genico-cromosomico, o neurochimismo, in dipendenza del pensiero (cfr. R. GURNEY, *Pensiero e parola. Interazione fra cervello e linguaggio,* Bologna 1975).

Indubbio. E' in crisi, oggi, la psicofisiologia, a carattere meccanomorfo di stimolo e risposta, rubrica vacua dei fenomeni di comportamentalità. Da più parti le indagini revisionano l'Inconscio di Freud, le nozioni di coscientizzazione e di razionalizzazione, la malafede, una psicanalisi che sconcia fenomenologicamente l'uomo. Si auspica, dispo-sata alla filosofia, correlata alle « scienze umane », in largo e fecondo respiro, la « psicologia dello spirito » (cfr. R. GIORDA, *Fenomenologia della malafede,* Roma 1975; D.S. HALACY, *L'uomo e la memoria,* Mila-no 1975; M. LOSTIA, *Il senso della costruzione scientifica in psicologia,* Roma 1975; R. ASSAGIOLI, *Psicosintesi. Armonia della vita,* Roma 1971; ID., *Principi e metodi della Psicosintesi terapeutica,* Roma 1973; PSICHE, *Rivista di psicosintesi,* Editrice Nuova Era, Vitinia di Roma; P. HANRY, *L'Inconscio allo scoperto,* Assisi 1974).

# L'UOMO E DIO

## 1. IL COMPIMENTO DELL'UOMO

Le insidie del pessimismo - Piacere e felicità - L'uon supera l'uomo - La teleologia e il termine ultimo - Sen bilità e fomite - L'abisso dell'anima - La crisi del mond

## 2. LA BLASFEMA FACEZIA DI HEINE

Psicanalisi e istanza metafisica - Il metabolismo, la mor e l'idea di Dio - « Homo animal rationale » - Frasari co traddittori - Il paradosso.

## 3. L'UMANESIMO ATEO

Freud e Nietzsche - La religione umanista e il contro um nesimo - L'esistenzialismo - La libertà in Sartre - Les mo ches - Gli atti gratuiti e la nausea del vivere - Sociolog di Sartre - Sopraffazione o schiavitù - Concause di i fascino - La nuova tipologia dell'ateismo di Sartre.

## 4. L'IRENISMO E IL RECUPERO DELL'ATEISMO

La reinterpretazione in moduli cristiani: da Altizer a D quoc - Cristologia equivoca - Il Tutt'Altro del Ricoeur Teologia classica e senso preciso dei dogmi - Termini te nici - Nominalismo e protestantesimo.

## 5. « ERITIS SICUT DEI » (Gen. III, 5).

L'angoscia del desiderio di Dio - Possibilità o no d'u vision beatifica? - La scuola di Scoto - S. Tommaso e teologia d'oggi - Natura e Soprannatura.

## 6. RELIGIONE E FEDE

Arbitrarismi dei novatori - L'indecisione di Freud e l'at smo - L'« argumentatio ad hominem »: 1. L'adattamen alla realtà - 2. La rinuncia al principio del piacere.

## IL COMPIMENTO DELL'UOMO

### ı insidie del pessimismo

Che la vita nostra sia in moto è un dato di fatto; e, poiché si muove, ında necessariamente ad un fine.

Pensosa la ragione indaga se, tra gli innumeri fini appetibili dal- ıomo, esista un fine ultimo, che esaurisca l'appetibilità umana ed oltre quale non è possibile procedere: indaga insomma sul compimento ell'uomo.

Per quanto generiche, le conclusioni stringono e calzano perentorie.

Laddove, poi, s'arresta la ragione, subentra la Fede ed allarga gli izzonti, dichiarando che Dio eleva il naturale compimento ad un pia- ) soprannaturale, lo insublima senza defalcarlo o deformarlo.

Non di rado, purtroppo, la ragione sottovaluta l'estrema gravità di ıesto problema e paga un prezzo tragico con errori e incertezze. Non ha dubbio. Reperire il fine ultimo dell'uomo è dargli imperiosi i con- nuti di quello che è, che può e dev'essere, è impostarne e organizzarne linee feconde la vita; mentre, se l'uomo sbaglia coll'anteporre su- emo un fine intermedio, stravolge se stesso e falsa in tronco la vita.

Non pochi rinunziano a camminare prima di muoversi.

Età beata la gioventù, sorrisa da sogni dorati, inquieta nel rigur- to di mille bramosie! Ma vi s'annidano insidie mortali.

Subito, a briglie sciolte, i giovani si buttano allo sbaraglio, com- ılsano la natura semmai realizzi ciò che promette. E sovra un unico ggetto raccolgono il raggio d'infiniti desideri. Prostrano l'anima in- ınzi all'idolo, lo adorano attoniti. Nessuna luce v'ha nell'universo che ın emani da un tal fuoco, nessuna bellezza che non vi si rifranga.

Sennonché effimero è l'oggetto di sì immane passione, conteso o rduto; oppure, avvicinandosi all'idolo, ci s'accorge ch'è vilissima cre- . Allora l'idolo frana e trae seco nel crollo tutte le speranze in esso oste. Oh, svanisse semplicemente una illusione! A cadere, invece, è llusione dell'intera vita che, folli di cupidigia, noi identificammo con dolo. Dovunque agli occhi nostri s'occulta l'inganno. Nulla merita più venir desiderato, sperato ed amato. E' l'esistere tetra malinconia. gla la morte del desiderio e il desiderio della morte.

Alligna il pessimismo in diffusi argomenti, miete frutti di vaste

esperienze. Tiranneggia. Squallidi i responsi non derivano — d'obbl
go — se non da una premessa: la disillusione. Nemmeno al pianto po
sono indulgere cotesti vinti dalla vita, ché la rivolta contro la natur
bugiarda confermerebbe e perpetuerebbe la caparbia volontà di viver

Bisogna sopprimere l'origine d'ogni male, la volontà, che ci incat
na all'orrido destino del dolore. Bisogna morire quotidianamente a n
medesimi, volendo una cosa sola: il nulla.

No, non è giusto si rinunci a vivere quando della vita si conos
un margine esiguo, ostile, bloccandone con giudizio inconsulto il pass
Se, dileguatisi i primi miraggi, s'affaccia il deserto, popoliamo la nost
solitudine di altri amori e di altri aneliti; se vanifica in menzogna l
dolo a pezzi, cerchiamo il Dio veritiero; sparito d'improvviso il fasci
d'uno splendore, non si dissolve il cosmo, ch'è tutto un coro di sple
dide armonie invitanti all'esultanza. Di fronte a noi diramano nuove
incalcolabili strade. Con qual diritto rifiuteremmo di batterle e provarl

L'assurdo dei pessimisti consiste nell'inibirsi a riflettere ed a vive
ancor prima di dar adito alla riflessione e alla vita.

Inutile, fatuo tentativo, cui natura repelle sì da costringere ad us
del volere per negare la volontà e del giudizio per negare la ragion
e in tal modo più vigoroso reinsorge l'empito che si pretendeva
struggere. Non richiesto, l'essere s'inalvea in noi uomini: onnipresen
despota, estua pur negli atti di autoinsubordinazione e alienazione d
l'Ego.

In fondo le piccole anime malate di sconforto e i funerei prof
del nichilismo sono ottimisti delusi, che rendono coll'odio un ossequ
all'amore. Sono suicidi per paura di morire. Non convinceranno m

## Piacere e felicità

Sull'arco della vita incide inconcussa la gioia. Ingordo lo spir
nostro la sugge, insaziabilmente sempre. L'essere, comunque ci der
e dovunque vada, sebbene dolorante e impaurito, riserba a noi pe
attimi fugaci di gioia a ribocco. Non importa se, al vaglio dell'anal
la gioia s'appalesa un punto aleatorio, ove confluiscono e si neutra
zano l'ansia della ricerca e il rammarico della perdita. Una folgorazio
Ma in quel punto la vita vibra al diapason, esplode in un grido di g
bilo ch'empie l'universo.

Vivrà l'uomo di quest'unica realtà, scettico nei riguardi del re
precluso ai fratelli che gemono, egocentrico e briaco del suo io?

Siffatta edonistica tesi ebbe suffragi dai filosofi.

Mosse dall'antica Grecia e sostenne che non v'è gioia per l'uomo se non nel piacere vivo e subitaneo, e che la virtù sta nell'assecondarne le molteplici leggi.

Si sforzò di nobilitarla Epicuro. Sostituì ai grossolani piaceri i diletti dello spirito, difese e prepose i sommi gaudi dell'amicizia. Non lo seguirono i discepoli. Si vantarono con Orazio quali « *porci del gregge di Epicuro* ».

Ripulizzata, la tesi riapparve nei secoli moderni sotto le vesti dell'*Utilitarismo* e fece coincidere l'utile con la soddisfazione d'un bisogno fisico.

Benthan e Stuart Mill promossero una contabilità che assicurasse ebbrezze più certe e durature, ritennero inderogabilmente egoiste le radici della virtù.

Le scienze sociologiche videro l'umanità volta a programmi di loschi e sordidi interessi, avida di tornaconto, e che, ipocrita, sventolava la bandiera sacra della civiltà.

Acuitasi la questione sociale, divampò il fuoco rivoluzionario facendo balenare al cupido sguardo delle masse abbrutite in miseria, tra i vizi, l'incantevole panorama d'un paradiso dei sensi. Una questione di stomaco fu, archetipo l'uomo sazio, indice di vittoria il piacere, di sconfitta il dolore. La vita solleva in alto i più forti. Succubi, inermi vi fan da scala i più deboli.

No. Nemmanco il nudo piacere convince.

C'è nel piacere *qualcosa* di più del piacere. E cioè al piacere non possiamo tener fede se non riferendoci al suo opposto, una calda e maliarda forma d'ascesi.

*Aut aut:* o l'idolatra del piacere s'appaga dell'istantanea voluttà, e allora spezza l'idolo non appena lo afferra; o vi abdica, in ordine a un di più, per stringere tra le mani stabilmente e suggere in pieno il nettare della gioia sì da placarvi l'anima, e allora incalza la rinunzia di grado in grado sino agli estremi confini dell'eroismo.

Sappiamo come simile dialettica pungoli inesausta i teorici del piacere: da Epicuro, che visse con tanta parsimonia da non spendere più di tre oboli al giorno, fulgido esempio di povertà esimia, munifico ad usura, a Bentham e Stuart Mill, che dettero l'assoluta priorità ai criteri qualitativi del piacere.

Oh, se non avessero dimenticato che, oltre il corpo, l'uomo alber-

ga lo spirito, che due fervono in noi le attività idonee alla gioia, e cos diverse da porsi in conflitto! Contrastano le istanze della carne con l istanze dell'anima, reclama la carne ciò che l'anima ripudia, e perch l'una goda l'altra dovrà soffrire. Il dramma dell'uomo non si spiega s non sul telaio di un tal diuturno cozzo.

Ridicolo è quindi il proposito d'espungere il dolore. Se mai all'uo mo togliessimo la possibilità di soffrire, di colpo si inaridirebbero «ab imis» le scaturigini del gaudio.

Cede il passo l'utopia degli edonisti e degli utilitaristi alla dottrina della *felicità*.

Mentre il *piacere* è il sentimento che accompagna la soddisfazione d'un bisogno organico, la *felicità* è il sentimento che accompagna la ple nitudine di vita, il perfetto equilibrio dell'essere.

Valicando i limiti angusti della materia, Platone, Aristotele, Agosti no e Tommaso inquisirono — al di là di essi — il termine ultimo delle umane aspirazioni. Non riescono corpo e spirito a convivere laddove s'ignorino a vicenda. Occorre si connubino in pacificata sintesi di senso e di ragione, di istinti e di ideali, in cui essenzialmente si risolve l'uomo. Ma, quante lotte, prima che si instauri l'equilibrio, prima che i due con tendenti smettano l'armi e negozino la pace, prima che lo spirito s'af fermi egemone! Restio è il corpo ad arrendersi e recalcitra protervo. Le laboriose e dolorose riprese dopo i rovinosi tracolli descrivono le fasi epiche di questa strenua battaglia. Raggiunto infine l'accordo, trion fa la virtù e nell'alleanza dei due contrari poteri s'adagia « felice » lo spirito.